

Penerapan Kajian Hermeneutika terhadap Hadis

Abdul Majid

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB -LATIN

Penulisan transliterasi Arab-Latin dalam disertasi ini berdasarkan surat keputusan bersama Menteri Agama RI dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan RI Nomor 158/1987 dan 0543 b/U/1987, tanggal 22 Januari 1988.

A. Konsonan Tunggal

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Keterangan
ا	alif	tidak dilambangkan	tidak dilambangkan
ب	ba'	b	be
ت	ta'	t	te
ث	ša	š	es (dengan titik di atas)
ج	jim	j	je
ح	ḥa	ḥ	ha (dengan titik di bawah)
خ	kha	kh	ka da ha
د	dal	d	de
ذ	žal	ž	zet (dengan titik di atas)
ر	ra'	r	er
ز	zai	z	zet
س	sin	s	es
ش	syin	sy	es dan ye
ص	šad	š	es (dengan titik di bawah)
ض	ḍad	ḍ	de (dengan titik di bawah)
ط	ṭa'	ṭ	te (dengan titik di bawah)
ظ	ẓa'	ẓ	zet (dengan titik di bawah)
ع	‘ain	‘	koma terbalik di atas
غ	gain	g	Ge
ف	fa'	f	Ef
ق	qaf	q	Qi

ك	kaf	k	Ka
ل	lam	l	El
م	mim	m	Em
ن	nun	n	En
و	wawu	w	We
هـ	ha'	h	Ha
ء	hamzah	'	Apostrof
ي	ya'	y	-

B. Konsonan Rangkap karena Syaddah ditulis rangkap

متعقدين	ditulis	muta‘aqqidīn
عدة	ditulis	‘iddah

C. Ta' Marbutah

1. Bila dimatikan ditulis h

هبة	ditulis	Hibah
جزية	ditulis	Jizyah

Ketentuan ini tidak diberlakukan terhadap kata-kata Arab yang sudah diserap ke dalam bahasa Indonesia, seperti kata salat, zakat, dan sebagainya, kecuali bila dikehendaki lafal aslinya.

Bila diikuti oleh kata sandang “al” serta bacaan kedua itu terpisah, maka ditulis dengan “h.”

كرامة الأولياء	ditulis	karāmah al-auliyā'
----------------	---------	--------------------

2. Bila ta' marbutah hidup atau dengan harkat; fathah, kasrah, ḍammah, ditulis dengan tanda t.

زكاة الفطر	ditulis	zakātu al-fīṭri
------------	---------	-----------------

D. Vokal Pendek

Tanda	Nama	Huruf Latin	Nama
-----	fathah	a	A
-----	kasrah	i	I
-----	ḍammah	u	U

E. Vokal Panjang

fathah + alif جاهلية	ditulis ditulis	ā jāhiliyyah
fathah + ya' mati يَسْعَى	ditulis ditulis	ā yas'ā
kasrah + ya' mati كَرِيم	ditulis ditulis	ī karīm
ḍammah + wawu mati فُرُوض	ditulis ditulis	ū furūd

F. Vokal Rangkap

fathah + ya' mati بَيْنَكُمْ	ditulis ditulis	ai bainakum
fathah + ya' mati قَوْل	ditulis ditulis	au qaulun

G. Vokal Pendek yang Berurutan dalam Satu Kata dipisahkan dengan Apostrof

أَنْتُمْ	ditulis	a'antum
أَعْدَتُ	ditulis	u'iddat
لَنْ شَكَرْتُمْ	ditulis	la'in syakartum

H. Kata Sandang Alif + Lam

a. Bila diikuti oleh Huruf Qamariyyah

القرآن	ditulis	al-Qur'ān
القياس	ditulis	al-qiyās

- b. Bila diikuti oleh huruf syamsiyyah ditulis dengan menggandakan huruf syamsiyyah yang mengikutinya, serta menghilangkan huruf l (el)-nya.

السماء	ditulis	as-samā'
الشمس	ditulis	asy-syamsyu

I. Penulisan Kata-kata dalam Rangkaian Kalimat

ذوي الفروض	ditulis	ẓawī al-furūd
أهل السنة	ditulis	ahl as-sunnah

PENGANTAR PENULIS

Alhamdulillah penulis ucapkan atas rampungnya buku bahan ajar ini. *Nawaitu* penyusunan buku ini adalah respons penulis terhadap masuknya kajian hermeneutika dalam kurikulum studi Islam terutama al-Qur'an dan Hadis sebagai bagian dari dinamika kajian Islam di era kontemporer saat ini. Terlepas dari kontroversi para ulama dan cendekiawan Islam di Indonesia di mana ada yang menerima dan ada pula yang menolak, hermeneutika telah menjadi salah satu kajian menarik dalam karya tulis penyelesaian studi mahasiswa Islam pada jenjang sarjana hingga doktor.

Sependek bacaan penulis terhadap kontroversi tersebut, kelompok yang menolak penerapan kajian hermeneutika pada al-Qur'an memahami bahwa al-Qur'an akan dijadikan obyek kajian seperti halnya dengan Bibel yang autentisitasnya masih perlu diteliti sementara al-Qur'an telah disepakati keautentikannya oleh para ulama sehingga tidak perlu lagi diteliti. Padahal orientasi kajian hermeneutika terhadap al-Qur'an pada konteks ini bukan ke arah otentisitas seperti persepsi mereka. Hermeneutika memang memiliki fungsi filologis yang diterapkan oleh para peneliti masa lalu terhadap Bibel untuk meneliti terjemahan mana yang paling tua dan mendekati Bibel aslinya, namun dalam konteks penerapannya terhadap al-Qur'an bagian hermeneutika yang akan digunakan adalah teknik interpretasinya, yakni bagaimana memaknai al-Qur'an dan hadis.

Pertanyaannya, apakah hermeneutika berdiri sendiri? Jawabannya tentu tidak demikian. Hermeneutika dapat saja diintegrasikan dengan metode penafsiran yang telah dikemukakan oleh para ulama sebelumnya sambil memilah dan memilih mana yang cocok untuk diintegrasikan ke dalam studi Islam. Data-data yang diolah secara hermeneutik pun tentu berasal dari literatur-literatur yang telah disusun oleh para ulama. Uraian bagaimana penerapannya selanjutnya dapat dibaca di dalam buku ini.

Dengan demikian, buku ini sengaja penulis hadirkan sebagai salah satu bahan ajar selaku salah satu dosen pengampu Mata Kuliah Hermeneutika al-Qur'an dan Hadis. Semoga para mahasiswa IAT (Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir) dan ILHA (Ilmu Hadis) dapat memanfaatkannya dan menambah wawasan kita semua. Penulis mengucapkan terimakasih yang tak terhingga kepada seluruh pihak yang membantu sehingga buku ini dapat dirampungkan, terutama Adinda Rahmatulllah yang saat ini

sedang jihad di jalan Allah menuntut ilmu doktoral di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta yang bersedia mengedit dan menyelaraskan bahasanya.

Samarinda, 22 Agustus 2026 M

9 Rabiul Awal 1448 H

Abdul Majid

DAFTAR ISI

PEDOMAN TRANSLITERASI	ii
KATA PENGANTAR	vi
DAFTAR ISI.....	viii
BAB I : MEMAHAMI HADIS RUKYATULHILAL	1
A. Fenomena Perbedaan Pemahaman Hadis Rukyatulhilal.....	1
B. Studi Terdahulu terkait Hermeneutika Hadis Rukyatulhilal....	9
C. Pendekatan terhadap Hadis Rukyatulhilal	15
D. Gambaran Isi Buku	18
BAB II : HERMENEUTIKA DALAM STUDI HADIS.....	22
A. Hermeneutika	22
1. Pengertian dan Kegunaan Hermeneutika	22
2. Aliran dan Objek Kajian Hermeneutika.....	32
3. Hermeneutika dalam Memahami Hadis.....	35
B. Perkembangan Metode Kritik dan Pemahaman Hadis	44
BAB III : HADIS RUKYATULHILAL DAN <i>AHL HADIS</i>.....	75
A. Sumber dan Autentisitas	75
1. Hadis tentang Perintah Estimasi	75
2. Hadis tentang Istikmal	80
3. Kesaksian Melihat Hilal.....	85
4. Keummian dalam Hadis Rukyatulhilal.....	92
5. Matlak dalam Hadis Rukyatulhilal	96
B. <i>Ahl Hadis</i> dalam Memahami Hadis Rukyatulhilal	100
BAB IV : MENAFSIRKAN HADIS RUKYATULHILAL.....	108
A. Memahami Hadis Rukyatulhilal Melalui Hermeneutika	110
1. Memahami Rukyatulhilal	110
a. Konteks Historis	111
1. Analisis Bahasa	111
2. Konteks Sosial Masyarakat Madinah	114
3. Sejarah Penanggalan Islam.....	118
4. Pengetahuan Astronomi Pada Masa Nabi	122
5. Makna Hadis dalam Konteks Sejarah	126
b. Pengembangan Makna Hadis.....	129
c. Implikasi Pemahaman Hadis	147
2. Kesaksian Melihat Hilal.....	152
a. Konteks Historis	153
b. Pengembangan Makna Hadis.....	156
c. Implikasi Pemahaman Hadis	157
3. Memahami Matlak.....	157
a. Konteks Historis	158
b. Pengembangan Makna Hadis.....	165
c. Implikasi Pemahaman Hadis	170
B. Konsensus dalam Penetapan Bulan Baru.....	174
C. Kontribusi Hermeneutika Hadis Rukyatulhilal.....	181

BAB V : PENUTUP	187
DAFTAR PUSTAKA	193
LAMPIRAN.....	206
BIODATA PENULIS	231

BAB I

MEMAHAMI HADIS RUKYATULHILAL

A. Fenomena Perbedaan Pemahaman Hadis Rukyatulhilal

Buku ini dimaksudkan untuk menganalisis hadis-hadis tentang rukyatulhilal. Persoalan rukyat dan hisab telah lama menjadi perdebatan ketika umat Islam hendak memasuki bulan-bulan ibadah, seperti Ramadan, Syawal, dan Zulhijah. Sejumlah hadis secara tegas memerintahkan pelaksanaan rukyat serta melarang memulai puasa Ramadan dan Idulfitri sebelum hilal terlihat. Persoalan muncul ketika hilal tidak tampak, baik karena tertutup awan maupun karena bulan baru memang belum dimulai. Dalam kondisi tersebut, terdapat dua redaksi hadis yang berbeda. Riwayat Abu Hurairah,¹ Ibnu Abbas,² Khudzaifah bin al-Yaman,³ Abi Bakrah⁴ serta sebagian riwayat Abdullah bin Umar⁵ menyebutkan bahwa ketika hilal tidak terlihat maka sempurnakanlah hitungan bulan berjalan menjadi tiga puluh hari (*fa akmilû al-‘iddata tsalâsîn*), sedangkan riwayat Abdullah bin Umar⁶ yang lain menyebutkan *faqdirûh lahu* (maka estimasikanlah). Perbedaan kedua redaksi ini melahirkan pemahaman yang berbeda dalam penentuan awal Ramadan, Syawal, dan Zulhijah, yang hingga kini masih menjadi perdebatan.

Di Indonesia, pemahaman terhadap hadis-hadis tersebut melahirkan setidaknya tiga kelompok.⁷ Pertama, kelompok ulama yang berpegang pada metode rukyat sebagaimana disebutkan secara tekstual dalam hadis. Metode ini pada umumnya dianut oleh Nahdlatul Ulama (NU), meskipun di beberapa daerah terdapat

¹Hadis no. 1776, “Kitâb aṣ-Ṣaum,” Muhammad bin Ismail al-Bukhârî, *Ṣaḥîḥ Bukhârî*, CD Program *Barnâmiġ al-Ḥadîs asy-Syarîf*. Muslim bin al-Hajjaj an-Naisabûrî, hadis no. 1808-1811, “Kitâb aṣ-Ṣiyâm,” *Ṣaḥîḥ Muslim*, no. 2088-2090, 2094, 2109, “Kitâb aṣ-Ṣaum,” Ahmad bin Syuaib an-Nasâi, *Sunan an-Nasâi*, no. 1645, “Kitâb aṣ-Ṣaum,” Muhammad bin Yazid al-Qazwîni, *Sunan Ibnu Mâjah*, Ahmad bin Hanbal asy-Syaibani, no. 9007, 9094, 9188, 9476, 9505, 9680, *Musnad Ahmad bin Hanbal*, dalam Program CD *Mausû’ah al-Ḥadîs al-Syarîf*.

²Hadis no. 1821, Muslim, *Ṣaḥîḥ Muslim*, no. 624, Muhammad bin Isa at-Turmudzi, *Sunan at-Turmudzî*, no. 2095, 2096, 2100, 2101, 2160, an-Nasâi, *Sunan*, no. 1982, 1993, Sulaiman bin asy-Asy Abu Daud as-Sijistani, *Sunan Abi Daud*, Ahmad, *Musnad Ahmad bin Hanbal*, no. 1830, 1881, 2219, 2865. *Ibid*.

³An-Nasâi, *Sunan an-Nasâi*, no. 2097, Abu Daud, *Sunan Abi Daud*, no. 1981. *Ibid*

⁴Ahmad, *Musnad*, no. 19537.

⁵Al-Bukhari, *Ṣaḥîḥ Bukhârî*, no. 1774, Muslim, *Ṣaḥîḥ Muslim*, no. 1796 (dari jalur Abu Bakar bin Abi Syaibah). *Ibid*.

⁶*Ṣaḥîḥ Bukhârî*, no. 1767, 1773, *Ṣaḥîḥ Muslim*, no. 1796 (jalur Ubaidillah bin Said), 1797-1800, *Sunan an-Nasâi*, no. 2091-2093, *Sunan Ibnu Mâjah*, no. 1644. *Ibid*.

⁷Ahmad Rofiq, “Mungkinkah Hisab dan Rukyat Dipersatukan” dalam Ahmad Izzuddin, *Fiqih Hisab Rukyah; Menyatukan NU dan Muhammadiyah dalam Penentuan Awal Ramadan, Idul Fitri, dan Idul Adha* (Yogyakarta: Erlangga, 2007), xiv

warga NU yang menggunakan metode hisab.⁸ Kedua, kelompok ulama yang membolehkan penggunaan hisab sebagai dasar penentuan awal bulan di samping rukyat. Pandangan ini umumnya dianut oleh Muhammadiyah selama beberapa dekade. Ketiga, kelompok yang menggunakan metode *imkân ar-rukyat*, yaitu metode yang diterapkan pemerintah sebagai upaya menjembatani dua pendekatan sebelumnya.⁹

Mengenai metode yang ketiga, Susiknan Azhari berpendapat bahwa metode *imkân ar-rukyat* pada dasarnya merupakan jalan tengah antara metode rukyat dan hisab. Menurutnya, metode hisab terbagi menjadi dua kelompok, yaitu *wujûd al-hilâl* dan kelompok visibilitas hilal. Metode *imkân ar-rukyat* sebenarnya termasuk dalam kelompok visibilitas hilal. Akan tetapi, dalam praktiknya metode ini lebih banyak berfungsi sebagai pemandu pelaksanaan rukyat. Artinya, meskipun secara astronomis posisi hilal telah memenuhi kriteria untuk dapat diamati, observasi lapangan tetap dilakukan guna memastikan keberadaan hilal.¹⁰ Sejak Bulan Muharram tahun 1447/2025 Muhammadiyah resmi meninggalkan hisab *wujûd al-hilâl* beralih pada metode *imkân ar-rukyat* karena bergabung pada konsep KHGT (Kalender Hijriyah Global Tunggal) dengan prinsip satu hari satu tunggal untuk seluruh dunia. Konsep ini pertama kali diperkenalkan oleh Jamaluddin Abd ar-Raziq ilmuwan Maroko. Menurut Susiknan Azhari, peralihan ini dimaksudkan sebagai "jalan tengah" antara pengguna hisab dan rukyat dengan memerhatikan wilayah seluruh dunia (global).¹¹

⁸Pengikut mazhab hisab tersebut antara lain: Kalender Menara Kudus, Pondok Pesantren al-Falah Ploso Kediri, Pondok Pesantren al-Ma'ruf Bandungsari Purwodadi, Pondok Pesantren Seblak Jombang, Yayasan al-Mansyuriyah Jakarta Timur. Bahkan kitab-kitab hisab yang beredar di Indonesia mayoritas merupakan buah karya ulama Nahdliyyin, seperti Nor Ahmad Jepara dengan *Syams al-Hilal* dan *Nûr al-Anwâr*-nya, Hasan Basri Gresik dengan *Risâlah Hisâbiyah*-nya, Zubaer Umar al-Jaelany Salatiga dengan *Khulâṣah al-wâfiyah*, Qusyairi Pasuruan dengan *Jawâdid al-Falakiyah*-nya, Abdul Jalil Kudus dengan *Fath al-Rauf al-Mannân*-nya, Muhammad Mansur dengan *Sullâm al-Nayyirain*, Muhammad Yunus al-Kadiri dengan *Risalah Qamarain*. Lihat Izzuddin, *Fiqh*, 145.

⁹Pada seminar Nasional Hisab dan Rukyat yang diselenggarakan oleh Balitbang Agama dan Diklat Keagamaan Depag RI tanggal 20-22 Mei 2003 di Jakarta dihasilkan beberapa rekomendasi. Diantaranya perlunya kajian dan pengembangan kriteria *imkân ar-rukyat* yang dapat dilihat diterima oleh semua pihak dalam rangka penyatuan hisab dan rukyat dalam penetapan awal bulan Ramadan, Syawal dan Zulhijah. Selain itu para peserta juga sepakat untuk memposisikan pemerintah sebagai pemilik otoritas yang mengikat semua pihak untuk menghilangkan perbedaan dalam penetapan awal bulan kamariah tersebut. Lihat Choirul Fuad Yusuf dan Bashori A. Hakim (ed.), *Hisab Rukyat dan Perbedaannya* (Balitbang Agama dan Diklat Keagamaan Depag RI, 2004), 303-305.

¹⁰Wawancara dengan Susiknan Azhari pada, Senin, 18 Agustus 2016, jam 21.00 WITA di Hotel Aston Samarinda.

¹¹Lihat Susiknan Azhari, "Diseminasi Kalender Hijriyah Global Tunggal (Prof. Dr. Susiknan Azhari, GB Fakultas Syariah dan Hukum). <https://uin-suka.ac.id/id/show/kolom/293/diseminasi-kalender-hijriyah-global-tunggal-prof-dr-susiknan-azhari-gb-fakultas-syariah-dan-hukum>, diakses pada tanggal 17 Juli 2026.

Kelompok pertama dan kedua sering kali berbeda dalam menetapkan awal Ramadan, Syawal, dan Zulhijah karena perbedaan pemahaman terhadap hadis-hadis tersebut, terutama pada kata *ru'yat* dan *faqdirûh lahu* (hadis nomor urut 2). Kelompok penganut rukyat memahami kata *ru'yat* dengan *an-naẓru bi al-'ain* yaitu melihat hilal secara langsung dengan mata.¹² Perkembangan selanjutnya menunjukkan bahwa mereka juga membolehkan penggunaan alat bantu untuk memperjelas objek yang diamati. Adapun kata.¹³ Adapun kata *faqdirûh lahu* dipahami sebagai *fa akmilûh 'iddata salâsîn* yaitu sempurnakanlah hitungan (bulan berjalan) menjadi tiga puluh hari.¹⁴ Pemahaman ini didasarkan pada riwayat lain yang memerintahkan agar hitungan bulan disempurnakan menjadi tiga puluh hari apabila hilal tertutup awan. Cara penetapan ini kemudian dikenal dengan istilah *istikmal*. Sementara itu, kelompok penganut hisab memahami kata *ru'yat* tidak hanya sebagai *an-naẓru bi al-'ain*, tetapi juga sebagai *an-naẓru bi al-qalb*,¹⁵ yaitu melihat melalui ilmu pengetahuan.¹⁶ Mereka juga memahami kata *faqdirûh lahu* sebagai *faqdirûh bi al-hisâb*,¹⁷ yaitu hitunglah dengan cara hisab.

Di samping itu, kelompok rukyat memandang rukyatulhilal sebagai persoalan *ta'abbudi ghairu ma'qûl al-ma'na*, yaitu ubudiah yang maknanya tidak dapat dirasionalkan sehingga tidak dapat diperluas ataupun dikembangkan. Menurut kelompok ini, kata "*faqdirûh lahu*" itu adalah menggenapkan bilangan bulan berjalan sehingga ketetapan itu berdasarkan rukyat. Mereka memandang bahwa persoalan ini termasuk ranah ibadah yang ketentuan hukumnya bersandar pada nas secara *taabudi*, tanpa mempertimbangkan *illat* maupun menggunakan *qiyas*.¹⁸ Kelompok hisab memandang rukyatulhilal sebagai persoalan *ta'aqquli-ma'qûl al-ma'na*, yaitu dapat dipahami secara rasional serta terbuka untuk dikembangkan. Berdasarkan pandangan ini, rukyat dapat dimaknai sebagai pengetahuan tentang keberadaan hilal, meskipun

¹²Izzuddin, *Fiqh*, 44-45.

¹³*Ibid.*, 142-143.

¹⁴*Ibid.*, 61. Dipahami demikian karena kelompok ini berpandangan bahwa hadis yang menyebutkan kata "*faqdirûh lahu*" sifatnya *mujmal* (global) yang kemudian di-*tafshîl* (dirinci) oleh hadis "*fa akmilûh*" itu.

¹⁵Ibnu Mandzûr, *Lisân al-'Arab*, Juz 19, 2

¹⁶Lois Ma'luf, *Al-Munjid fi al-Lughat wa al-A'lam* (Beirut: Dar al-Masyriq, cet. ke-32, 1992), 243. Ahmad Warson Munawwar, *Kamus al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap* (Surabaya: Pustaka Progresif, t.th), 495.

¹⁷Ibnu Rushd, *Bidâyat al-Mujtahid*, Juz 1 (Kairo: tp., t. th), 284.

¹⁸Muhammad Rasyid Ridha, "Penetapan Bulan Ramadan dan Pembahasan tentang Penggunaan Hisab", terj. Dalam Muhammad Rasyid Ridha (*at.al*), *Hisab Bulan Kamariyah; Tinjauan Syar'i tentang Penetapan Awal Ramadan, Syawal dan Zulhijah* (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2009), 33.

bersifat *ẓannî* atau dugaan kuat berdasarkan perhitungan *ḥisâb falakî* ketika hilal belum dapat diamati secara langsung.¹⁹ Menurut kelompok ini, rukyatulhilal bukan *sebab syar'i* yang melahirkan kewajiban berpuasa atau berhari raya. *Sebab syar'i* yang sesungguhnya adalah masuknya bulan baru. Jika rukyatulhilal diposisikan sebagai *sebab syar'i*, kewajiban berpuasa justru tidak akan berlaku ketika hilal tertutup awan, sekalipun bulan Syakban telah digenapkan menjadi tiga puluh hari. Pandangan tersebut dinilai sulit diterima karena suatu akibat tidak mungkin muncul sebelum adanya sebab?²⁰

Pemahaman yang berbeda terhadap hadis-hadis tersebut kemudian menjadi akar perbedaan dalam penetapan awal Ramadan, Syawal, dan Zulhijah. Berangkat dari kondisi tersebut, pemerintah melalui Departemen Agama saat itu menawarkan metode *imkân ar-ru'yat* sebagai upaya menjembatani kedua metode tersebut dengan menetapkan kriteria dua derajat sebagai batas kemungkinan hilal dapat terlihat. Metode ini diharapkan dapat diterima oleh semua pihak demi mewujudkan keseragaman, kemaslahatan, dan persatuan umat Islam di Indonesia. Akan tetapi, hingga kini perbedaan penetapan awal bulan kamariah masih terus terjadi karena masing-masing kelompok tetap berpegang teguh pada metode yang dianutnya. Faktanya kemudian, meskipun Muhammadiyah telah meninggalkan hisab *wujûd al-hilâl* dengan beralih pada metode *imkân ar-rukyat*, perbedaan hari pertama Ramadhan dan dan lebaran tetap saja terjadi karena sistem KHGT yang dianut Muhammadiyah merujuk pada posisi hilal di Negara Alaska, salah satu negara bagian dari Amerika Serikat. Sementara posisi hilal yang dirujuk oleh penganut rukyat kelompok pertama di atas adalah posisi hilal lokal wilayah hukum Indonesia yang justru waktunya lebih dahulu selama belasan jam dari waktu di Alaska.²¹

Perbedaan metode pemahaman tersebut menyebabkan ketidakseragaman dalam penetapan awal Ramadan, Idulfitri, dan Iduladha, baik di Indonesia maupun di berbagai negara Muslim. Perbedaan juga kerap terjadi di antara sesama pengguna metode rukyat. Al Qaradhawi menyebutkan bahwa selisih penetapan awal bulan

¹⁹Izzuddin, *Fiqh Hisab*, 4-5.

²⁰Ridha, "Penetapan", 51.

²¹ Baca Muhammad Rofiq Muzakkir, "Penjelasan Terkait Penetapan1 Ramadan 1447 H. Berbasis Fakta Astronomi Alaska." <https://muhammadiyah.or.id/2026/02/penjelasan-terkait-penetapan-1-ramadan-1447-h-berbasis-fakta-astronomi-di-alaska/>. Diakses pada tanggal 17 Juli 2026.

bahkan dapat mencapai tiga hari.²² Sebagai contoh, pada Ramadan 1409 H atau 1989 M, awal Ramadan jatuh pada Kamis, 6 April 1989 di Arab Saudi, Kuwait, Qatar, Bahrain, Tunisia, dan beberapa negara lain yang mengikuti hasil rukyat Arab Saudi. Sementara itu, Mesir, Yordania, Irak, Aljazair, Maroko, dan beberapa negara lainnya menetapkan awal Ramadan pada hari Jumat. Adapun Pakistan, India, Oman, dan Iran memulai puasa pada hari Sabtu.²³

Pada 1428 H/2007 M, perbedaan penetapan Idulfitri bahkan berlangsung lebih mencolok. Umat Islam merayakan Idulfitri pada empat hari yang berbeda. Nigeria dan Niger merayakannya pada Kamis, 11 Oktober 2007. Empat puluh negara lainnya, termasuk Arab Saudi dan beberapa negara tetangganya, menetapkan Idulfitri pada hari Jumat. Tiga puluh negara, seperti Mesir, Suriah, dan Maroko, merayakannya pada hari Sabtu. Adapun Pakistan, India, dan Bangladesh menetapkan Idulfitri pada hari Minggu.²⁴

Kasus serupa juga hampir setiap tahun terjadi di Indonesia. Perbedaan penetapan awal Ramadan 1434 H/2013 M, misalnya, terjadi di kalangan beberapa organisasi Islam, seperti Muhammadiyah, an Nazir di Gowa, Sulawesi Selatan, Nahdlatul Ulama (NU), serta penganut Tarekat Naqsyabandiyah di Sumatera Barat. Kelompok terakhir memulai puasa pada Senin, 8 Juli 2013. Muhammadiyah dan an Nazir memulai puasa pada Selasa, 9 Juli 2013. Adapun NU bersama pemerintah dan sejumlah organisasi Islam lain, seperti PERSIS, menetapkan awal Ramadan pada Rabu, 10 Juli 2013. Perbedaan yang lebih mencolok terjadi pada Idulfitri 2008. Perayaan Idulfitri berlangsung dalam rentang lima hari. Al-Muhdlor Tulungagung merayakannya pada Ahad, 28 September 2008. Tarekat Naqsyabandiyah menetapkan Idulfitri pada Senin, 29 September 2008. An Nazir dan HTI merayakannya pada Selasa, 30 September 2008. Muhammadiyah, NU, dan pemerintah menetapkannya pada Rabu, 1 Oktober 2008. Adapun Sekar Kandhi Sumenep, kelompok Rasuli Probolinggo, dan Aboge Banyumas merayakannya pada Jumat, 3 Oktober 2008.²⁵

Menurut Susiknan Azhari, perbedaan penetapan awal bulan kamariah telah menimbulkan berbagai dampak negatif dalam kehidupan masyarakat. Setidaknya terdapat enam dampak yang dapat dicatat. Pertama, terganggunya keabsahan dan

²²Muhammad Yusuf al-Qaradhawi, "Rukyatul Hilal untuk Melihat Bulan", terj. dalam Muhammad Rasyid Rida dkk, *Hisab Bulan*, 61.

²³*Ibid.*

²⁴*Ibid.*, 61-62.

²⁵Susiknan Azhari, *Kalender Islam; Ke arah Integrasi Muhammadiyah-NU* (Yogyakarta: Museum Astronomi Islam, Yogyakarta, 2012), 51, footnote.94.

kekhusyukan dalam beribadah. Kedua, melemahnya hubungan kekerabatan dalam keluarga. Ketiga, munculnya konflik antarkelompok masyarakat maupun antara masyarakat dan pemerintah. Keempat, menurunnya kredibilitas ulama. Kelima, berkurangnya kewibawaan pemerintah sebagai pemegang otoritas dalam penetapan awal bulan. Kondisi ini tampak dalam beberapa kasus ketika pemerintah dinilai menerapkan kebijakan yang bersifat memaksa, terutama terhadap aparaturnya dan pimpinan pemerintah daerah, untuk mengikuti pelaksanaan Salat Id melalui mekanisme daftar hadir. Salah satu contoh terjadi di Kabupaten Madura pada 1418 H. Keenam, menurunnya citra dan syiar Islam karena agama dipandang belum mampu merespons perkembangan zaman secara memadai.²⁶

Menurut hemat penulis, persoalan yang paling menarik dari perbedaan tersebut terletak pada perdebatan mengenai pemaknaan lafaz *ru'yat* dan *faqdurûh lahu* yang kemudian melahirkan implikasi sosial yang sangat luas. Meskipun hadis-hadis tersebut berstatus sahih, bahkan mutawatir,²⁷ pemahamannya telah memengaruhi penetapan awal Ramadan, Syawal, dan Zulhijah di berbagai belahan dunia Islam. Kelompok-kelompok yang berpegang pada pemahaman tekstual umumnya meyakini bahwa kedua lafaz tersebut merupakan redaksi yang diucapkan langsung oleh Nabi. Padahal, tidak tertutup kemungkinan bahwa lafaz tersebut merupakan pilihan para sahabat atau periwayat berikutnya dalam menyampaikan kembali hadis yang mereka terima berdasarkan pemahaman masing-masing terhadap riwayat sebelumnya.

Tidak dapat dimungkiri bahwa hadis yang dikenal saat ini pada umumnya mengandung persoalan historisitas yang perlu dikaji kembali. Sebagaimana dikemukakan Abou El Fadl, hadis merupakan hasil akhir dari proses kepengarangan yang panjang,²⁸ mulai dari masa Nabi, para sahabat, tabiin, hingga para kolektor hadis, seperti Imam Bukhari. Setiap rawi yang terlibat dalam proses periwayatan dapat dipandang sebagai pengarang yang turut berkontribusi dalam penyebaran makna hadis sesuai dengan pemahamannya masing-masing. Panjangnya proses transmisi tersebut membuka kemungkinan terjadinya pergeseran makna. Karena itu,

²⁶Susiknan Azhari, "Penggunaan Sistem Hisab dan Rukyat di Indonesia (Studi tentang Interaksi NU dan Muhammadiyah)", *Disertasi*, Program Pasca Sarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2006, 234-239.

²⁷Abu al-Fayd Ahmad bin Muhammad bin as-Siddiq al-Ghumâri, *Tawjîh al-Anzâr li Tawhîd al-Muslimîn fi aş-Şaum wa al-Ifâr* (Beirut: Dar an-Nafâis, 1999), 115.

²⁸Khaled M. Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan; dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, terj. R. Cecep Lukman Yasin (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2004), 130.

tidak dapat dipastikan bahwa makna hadis yang dikenal saat ini sepenuhnya identik dengan makna yang dimaksudkan Nabi. Sangat mungkin makna yang dipahami sekarang merupakan hasil interpretasi para periwayat pada setiap mata rantai transmisi, termasuk kolektor hadis seperti Imam Bukhari. Para sahabat yang mendengar ucapan, menyaksikan tindakan, dan mengetahui berbagai keadaan Nabi memahami semua itu dari sudut pandang mereka sendiri. Pemahaman tersebut kemudian diungkapkan kembali dengan bahasa mereka dan disampaikan kepada sahabat lain ataupun generasi tabiin. Proses yang sama berlangsung pada setiap generasi periwayat. Mereka menerima, memahami, menginterpretasikan, dan menyampaikan kembali hadis dengan ungkapan mereka sendiri hingga akhirnya hadis sampai kepada para kolektor.

Di samping persoalan historisitas, efektivitas dan proporsionalitas metode rukyat dalam konteks Indonesia, maupun beberapa negara lain yang memiliki karakter serupa, juga perlu dikaji kembali. Dalam penetapan Idulfitri, misalnya, kepastian awal bulan baru baru dapat diperoleh setelah matahari terbenam pada hari terakhir Ramadan. Penetapan tersebut dilakukan melalui sidang isbat yang diselenggarakan Kementerian Agama Republik Indonesia. Akibatnya, masyarakat sering kali harus menunggu keputusan hingga malam hari, padahal berbagai persiapan untuk menyambut Idulfitri umumnya telah dilakukan sebelumnya sesuai dengan tradisi masing-masing. Kondisi ini menjadi kurang efektif, terutama bagi masyarakat Muslim di Indonesia bagian tengah dan timur yang memiliki perbedaan waktu satu hingga dua jam lebih cepat daripada Jakarta, tempat sidang isbat dilaksanakan. Apabila hasil sidang menetapkan bahwa Ramadan masih berlanjut, berbagai persiapan yang telah dilakukan tentu menjadi tidak sesuai dengan kenyataan. Dalam konteks kehidupan masyarakat saat ini, diperlukan metode penetapan awal bulan yang lebih efektif sehingga kepastian awal Ramadan, Idulfitri, dan Iduladha dapat diketahui lebih awal.

Dalam konteks masyarakat kontemporer, efektivitas, kemaslahatan, dan proporsionalitas perlu menjadi pertimbangan penting dalam pemaknaan hadis. Pertimbangan tersebut tidak dimaksudkan untuk menentukan benar atau salahnya suatu pandangan, melainkan untuk menilai sejauh mana suatu pemahaman mampu menjawab kebutuhan masyarakat. Menurut Abou El Fadl, proses tersebut tetap harus didasarkan pada sejumlah kriteria, seperti rasionalitas, komprehensivitas,

kesungguhan, kejujuran, dan pengendalian diri.²⁹ Atas dasar itu, pembacaan dan pemaknaan hadis pada era kontemporer tidak lagi cukup apabila hanya mengandalkan perangkat ulumul hadis klasik, tetapi perlu diperkaya melalui dialog dengan berbagai disiplin ilmu yang relevan.

Menurut hemat penulis, pembacaan dan pemaknaan hadis-hadis seperti di atas lebih tepat dilakukan melalui pendekatan hermeneutika. Dalam pengertian yang luas, hermeneutika merupakan bidang ilmu yang membahas penafsiran, metode, prinsip, dan filsafat penafsiran. Bidang ini berkembang pesat di dunia Barat,³⁰ dan dalam beberapa dekade terakhir juga mendapat perhatian yang semakin besar dari kalangan cendekiawan Muslim di berbagai negara. Terlepas dari perdebatan mengenai dapat atau tidaknya hermeneutika diterapkan dalam studi Islam,³¹ penulis berpendapat bahwa pendekatan ini diperlukan untuk mengurai dan memahami makna hadis secara lebih mendalam. Melalui hermeneutika, hubungan antara hadis dan konteks sosiohistoris pada masa kemunculannya, serta kontekstualisasinya dalam kehidupan kontemporer, dapat dianalisis secara lebih cermat dan kritis. Pendekatan ini menekankan dialog yang seimbang antara teks, pengarang, dan pembaca, sehingga peluang terjadinya pemaksaan makna maupun penafsiran yang sewenang-wenang dapat diminimalkan.

Berdasarkan uraian tersebut, penulis terdorong untuk mengkaji hadis-hadis tentang rukyatulhila melalui pendekatan hermeneutika. Kajian ini diarahkan untuk menjelaskan relevansi hermeneutika dalam pemahaman hadis, mengungkap makna yang diperoleh melalui pembacaan hermeneutik terhadap hadis-hadis rukyatulhila, serta menjelaskan implikasinya terhadap perdebatan hisab dan rukyat di Indonesia. Melalui pembahasan tersebut diharapkan dapat diperoleh pemahaman yang lebih relevan, efektif, dan akomodatif terhadap kebutuhan masyarakat kontemporer. Kajian ini diharapkan dapat memberikan kontribusi bagi pengembangan studi hadis, khususnya dalam memperkaya perspektif mengenai pemahaman dan pemaknaan

²⁹Abou El Fadl, *Atas Nama*, 100-101.

³⁰Amin Abdullah, "Pengantar" dalam Syafa'atun Almirzanah dan Sahiron Syamsuddin (ed), *Upaya Integrasi Hermeneutika dalam Kajian al-Qur'an dan Hadis; Teori dan Aplikasi* (Yogyakarta: Lembaga Penelitian UIN Sunan Kalijaga, cet. ke-2, 2012), viii.

³¹Lihat Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta: LkiS Group, 2011), 174; Sahiron Syamsuddin, "Hermeneutika Hans-Georg Gadamer dan Pengembangan Ulumul Qur'an dan Pembacaan al-Qur'an pada Masa Kontemporer" dalam *Upaya Integrasi Hermeneutika Dalam Kajian Qur'an dan Hadis (Teori dan Aplikasi), Buku 2 Tradisi Barat*, ke-2 (Yogyakarta: Lembaga Penelitian UIN SUKA Yogyakarta, 2011), 23; Nasaruddin Umar, "Menimbang Hermeneutika sebagai Manhaj Tafsir," *Jurnal STUDI AL-QUR'AN*, vol. I, No.1, Januari 2006, 33-56.

hadis melalui pendekatan hermeneutika. Pembahasan ini juga diharapkan dapat memperluas khazanah kajian ulumul hadis dengan menawarkan cara pandang yang lebih kontekstual terhadap hadis-hadis rukyatulhilal. Pada tataran praktis, hasil kajian ini diharapkan dapat menjadi salah satu bahan pertimbangan dalam upaya mencari titik temu atas perbedaan penetapan awal Ramadan, Syawal, dan Zulhijah di Indonesia. Harapan tersebut sejalan dengan berbagai upaya yang selama ini dilakukan Kementerian Agama Republik Indonesia untuk membangun kesepahaman di antara organisasi organisasi Islam, khususnya Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah, dalam penetapan awal bulan kamariah.

B. Studi Terdahulu terkait Hermeneutika Hadis Rukyatulhilal

Kajian mengenai hermeneutika hadis, termasuk hadis-hadis tentang rukyatulhilal, telah berkembang cukup luas. Berbagai penelitian telah dipublikasikan dalam bentuk artikel, tesis, disertasi, maupun buku. Kajian-kajian tersebut menunjukkan bahwa hermeneutika semakin memperoleh perhatian sebagai salah satu pendekatan dalam memahami hadis. Salah satu tokoh yang memberikan kontribusi penting dalam bidang ini adalah Khaled M. Abou El Fadl. Melalui bukunya *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women*, ia mengembangkan konsep hermeneutika negosiatif dan menerapkannya pada hadis-hadis yang dijadikan dasar fatwa oleh *Council for Scientific Research and Legal Opinion* (CRLO) di Arab Saudi. Berdasarkan kajiannya, Abou El Fadl menemukan adanya kecenderungan otoritarianisme dan despotisme dalam proses penetapan fatwa. Kecenderungan tersebut muncul karena penggunaan hadis-hadis yang secara hermeneutik belum memadai sebagai dasar penetapan hukum, padahal fatwa yang dihasilkan memiliki dampak sosial yang luas. Menurut Abou El Fadl, sebagian hadis yang dijadikan rujukan juga memiliki persoalan pada tingkat kompetensi sumber maupun pada proses pemaknaannya yang cenderung subjektif dan selektif.

Abdul Haris juga mengkaji hermeneutika hadis melalui penelitiannya mengenai teori pemahaman Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrur. Penelitian tersebut menyimpulkan bahwa kedua tokoh ini menawarkan bangunan metodologi pemahaman hadis yang berbeda, baik dari segi karakter maupun pendekatannya. Fazlur Rahman menekankan pentingnya melakukan reevaluasi dan reinterpretasi terhadap unsur-unsur hadis dengan mempertimbangkan perubahan kondisi moral dan sosial masyarakat. Pendekatan ini dilakukan melalui kajian historis yang bertujuan menghidupkan kembali sunnah sesuai dengan konteksnya, sekaligus membedakan

nilai pokok yang dikandung hadis dari latar belakang situasional kemunculannya. Muhammad Syahrur mengembangkan pendekatan yang berbeda. Ia menawarkan pembacaan ulang terhadap literatur hadis dengan mengelompokkan hadis ke dalam dua kategori, yaitu hadis kenabian dan hadis risalah. Hadis risalah selanjutnya dibedakan menjadi dua kelompok. Kelompok pertama mencakup hadis-hadis yang harus dipahami berdasarkan ketentuan *nas al-Kitâb*, seperti ibadah, hudud, dan akhlak. Kelompok kedua meliputi hadis-hadis yang lebih tepat dipahami melalui pendekatan metodologis, terutama hadis yang memuat pendefinisian suatu konsep.³²

Latar belakang pemikiran Fazlur Rahman berangkat dari respons terhadap tantangan para orientalis serta sejumlah pemikir Muslim yang mempertanyakan validitas hadis, termasuk kelompok yang bersikap skeptis terhadap sunnah Nabi. Adapun teori Muhammad Syahrur berangkat dari pandangannya bahwa sunnah Nabi merupakan metode penerapan hukum *Umm al-Kitâb* dalam bentuk yang paling sesuai dengan kondisi masyarakat. Atas dasar itu, hadis dipahami sebagai hasil interaksi Nabi dengan realitas yang bersifat partikular serta terikat oleh ruang dan waktu. Dari segi karakter pemikirannya, Fazlur Rahman mengembangkan pendekatan yang bersifat evolutif karena tetap memberikan tempat bagi data data historis dengan pembacaan yang baru. Sebaliknya, Muhammad Syahrur menawarkan pendekatan yang lebih revolusioner dengan memberikan penekanan yang lebih kecil pada data data historis dalam proses penafsirannya.³³

Selanjutnya, buku *Hermeneutika al-Qur'an dan Hadis*,³⁴ yang semula merupakan artikel-artikel bahan diskusi kelas Program Magister UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta,³⁵ juga memberikan kontribusi penting dalam perkembangan kajian hermeneutika di Indonesia. Buku ini menghimpun sejumlah tulisan yang membahas penerapan hermeneutika dalam memahami ayat ayat al-Qur'an dan hadis Nabi dari perspektif para sarjana Muslim yang mendukung pendekatan tersebut. Dalam pembahasan mengenai hadis, buku ini mengulas pemikiran beberapa tokoh, di antaranya Fazlur Rahman, Muhammad al-Ghazali, Syuhudi Ismail, Muhammad Syahrur, Khaled M. Abou El Fadl, dan Yusuf al-Qaradhawi.

³²Abdul Haris, "Hermeneutika Hadis; Studi atas Teori Pemahaman Hadis Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrur" *Disertasi*, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta tahun 2011, 191-195.

³³*Ibid.*

³⁴Sahiron Syamsuddin (ed.), *Hermeneutika Al-Qur'an dan Hadis* (Yogyakarta: elSAQ Press, 2010)

³⁵Yusriandi, "Hermeneutika Hadis Abou El Fadl" dalam Syamsuddin (ed.), *Hermeneutika*, (Yogyakarta: elSAQ Press, 2010), 411-432.

Dalam konteks hadis-hadis rukyatulhilal, terdapat sejumlah karya yang secara khusus membahas persoalan penentuan awal bulan kamariah. Salah satunya adalah karya Syekh Muhammad Yusuf al-Qaradhawi dalam buku *Kaifa Nata'amalu ma'a as-Sunnah an-Nabawiyah Ma'alim wa Dawabit*. Dalam buku tersebut, Al-Qaradhawi menjelaskan hadis-hadis rukyatulhilal dengan bertumpu pada dua konsep utama, yaitu tujuan dan sarana. Menurutny, tujuan utama hadis tersebut adalah memastikan umat Islam dapat melaksanakan ibadah puasa Ramadan pada waktu yang tepat, sedangkan rukyat merupakan sarana untuk mencapai tujuan tersebut. Tujuan bersifat tetap dan universal, sedangkan sarana dapat berubah mengikuti perkembangan ilmu pengetahuan dan kebutuhan masyarakat. Atas dasar itu, rukyat sebagai pengamatan hilal secara langsung dapat digantikan oleh metode hisab yang didukung ilmu astronomi modern karena dinilai mampu menghasilkan data yang lebih akurat sekaligus memberikan kepastian waktu. Melalui pendekatan tersebut, Al-Qaradhawi berharap umat Islam dapat memulai dan mengakhiri puasa Ramadan secara serentak.³⁶

Kajian mengenai hadis-hadis rukyatulhilal juga dilakukan oleh Susiknan Azhari melalui tulisannya, "Menelusuri Makna Rukyat dalam Tradisi Hadis melalui Penafsiran Kultural", yang dimuat dalam bukunya *Hisab dan Rukyat: Wacana untuk Membangun Kebersamaan di Tengah Perbedaan*. Dengan menggunakan pendekatan antropologi historis, Azhari menunjukkan bahwa kata rukyat pada mulanya memiliki dua makna, yaitu *an-nazru bi al-'ain* (melihat dengan mata) dan *an-nazru bi al-'ilm* (melihat dengan ilmu). Menurutny, dominasi makna pertama tidak dapat dilepaskan dari kondisi sosial dan budaya masyarakat Madinah pada masa itu. Sebagai masyarakat yang berbasis agraris, penduduk Madinah lebih mengandalkan pengamatan terhadap fenomena alam dalam menentukan pergantian musim. Kondisi tersebut berbeda dengan masyarakat Mekah yang menjadi pusat perdagangan dan memiliki hubungan dagang dengan Persia sehingga lebih akrab dengan tradisi perhitungan. Azhari mencatat bahwa terdapat dua puluh tujuh orang pada masa itu yang telah menguasai kemampuan berhitung, di antaranya Umar bin Khattab, Mu'adz bin Jabal, dan Zaid bin Tsabit. Berdasarkan konteks tersebut, Azhari berpendapat bahwa pemaknaan rukyat sebagai melihat dengan mata lebih sesuai dengan kondisi masyarakat Madinah pada masa Nabi.

³⁶Muhammad Yusuf al-Qaradhawi, *Metode Memahami As-Sunnah Dengan Benar*, terj.Saifullah Kamalie (Jakarta: Media Dakwah, t.th), 263-280.

Menurut Azhari, tipologi masyarakat Mekah dan Madinah tersebut juga dapat ditemukan dalam konteks Indonesia, terutama pada dua organisasi Islam terbesar, yaitu Nahdlatul Ulama (NU) dan Muhammadiyah. NU yang cenderung memaknai rukyat sebagai melihat hilal dengan mata memiliki karakter yang lebih dekat dengan masyarakat agraris tradisional, sebagaimana masyarakat Madinah pada masa Nabi. Sebaliknya, Muhammadiyah yang dikenal sebagai organisasi Islam modern dan reformis memahami hadis-hadis rukyat dengan mengaitkannya pada realitas sosial yang terus berkembang. Karakter masyarakat Muhammadiyah dipandang memiliki kemiripan dengan masyarakat Mekah yang berbasis perdagangan. Atas dasar itu, pemaknaan rukyat tidak dibatasi pada pengertian melihat dengan mata, tetapi juga mencakup pemahaman melalui penalaran dan perhitungan ilmiah, termasuk dengan menggunakan metode hisab.³⁷

Kajian mengenai hadis-hadis rukyatulhilal juga dilakukan oleh Ambo Asse melalui disertasinya yang berjudul *Perspektif Hadis Nabi saw. terhadap Penetapan Awal Bulan Qamariyah*. Dengan menggunakan pendekatan interdisipliner, ia menganalisis kualitas hadis berdasarkan metodologi ilmu hadis klasik sekaligus mengkaji kontekstualisasinya. Kajian tersebut berfokus pada tiga kelompok hadis, yaitu hadis tentang pengakuan Nabi terhadap kondisi umat yang belum menguasai kemampuan membaca, menulis, dan berhitung, hadis tentang hilal sebagai penanda awal bulan kamariah, serta hadis tentang kesaksian dalam penetapan awal bulan. Hasil penelitiannya menunjukkan bahwa dua kelompok hadis pertama berkualitas sahih, sedangkan kelompok ketiga berkualitas hasan. Berdasarkan temuan tersebut, Ambo Asse menyimpulkan bahwa seluruh hadis tersebut dapat dijadikan hujah dalam penetapan awal bulan kamariah. Ia juga menegaskan pentingnya memanfaatkan perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi sebagai bagian dari kontekstualisasi hadis dalam penetapan awal bulan kamariah.

Kajian mengenai hadis-hadis hisab dan rukyat juga dilakukan oleh Ali Imron melalui disertasinya yang berjudul *Dinamika Pemikiran Hadis Hadis Hisab Rukyat dalam Tradisi Islam Pembaharu di Timur Tengah dan Indonesia*. Dengan memanfaatkan teori studi hadis tematik dan teori dinamika sosial budaya,³⁸ ia

³⁷Susiknan Azhari, *Hisab dan Rukyat; Wacana untuk Membangun Kebersamaan di Tengah Perbedaan* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), 53-71.

³⁸Ali Imron, "Dinamika Pemikiran Hadis-Hadis Hisab-Rukyat Dalam Tradisi Islam Pembaharu di Timur Tengah dan Indonesia", *Disertasi*, Sekolah Pascasarjana Universitas Gadjah Mada Yogyakarta, tahun 2012, 35-39.

menganalisis autentisitas hadis-hadis rukyatulhلال serta perkembangan pemahamannya dalam tradisi Islam pembaru di Timur Tengah dan Indonesia. Kajian tersebut juga membandingkan corak pemikiran hadis hisab dan rukyat yang berkembang di kedua kawasan tersebut. Hasil penelitiannya menunjukkan bahwa hadis-hadis tentang hisab dan rukyat memiliki kualitas sahih, baik dari segi sanad maupun matan. Meskipun demikian, para sarjana Muslim di Timur Tengah dan Indonesia mengembangkan pemahaman yang berbeda terhadap hadis-hadis tersebut.³⁹ Ali Imron juga menunjukkan bahwa pemikiran para pembaru di Timur Tengah mengalami perkembangan yang dinamis. Pada masa Ibnu Taimiyah, ilmu hisab masih dipandang sebagai bagian dari nujum yang dilarang dalam agama. Pandangan tersebut kemudian mengalami perubahan secara bertahap. Sejak masa Muhammad Abduh, Rasyid Ridha, al-Muthi'i, al-Ghumari, Muhammad Syakir, Mustafa az-Zarqa, hingga Yusuf al-Qaradhwani, metode hisab semakin memperoleh penerimaan dalam wacana pemikiran Islam.⁴⁰

Perkembangan pemikiran mengenai hadis-hadis hisab dan rukyat di Indonesia juga berlangsung secara dinamis dan berkesinambungan. Perdebatan yang terjadi merupakan kelanjutan dari diskursus yang telah berkembang pada periode sebelumnya. Wacana tersebut terutama berkembang di kalangan organisasi Islam, khususnya Nahdlatul Ulama (NU) dan Muhammadiyah. Kedua organisasi sama-sama menggunakan metode hisab, tetapi memberikan penekanan yang berbeda dalam penentuan awal bulan kamariah. NU tetap mempertahankan rukyat sebagai bagian penting dalam penetapan awal bulan, meskipun menggunakan hisab sebagai alat bantu. Sebaliknya, Muhammadiyah memandang bahwa penetapan awal bulan dapat dilakukan melalui hisab tanpa harus didahului oleh rukyat. Dalam praktiknya, NU mengembangkan hisab berbasis *imkân ar-rukyat*, sementara Muhammadiyah menganut hisab wujudul hilal.⁴¹

Kajian mengenai hadis-hadis rukyatulhلال juga dilakukan oleh Syamsul Anwar. Dalam salah satu hasil penelitiannya yang diterbitkan bersama beberapa kajian lain, ia menelaah hadis-hadis rukyat dari perspektif astronomi.⁴² Pembahasannya berpusat pada pertanyaan mengenai apakah rukyat masih relevan

³⁹*Ibid.*, 484.

⁴⁰*Ibid.*, 385-387.

⁴¹*Ibid.*, 387-391.

⁴²Syamsul Anwar, *Interkoneksi Studi Hadis dan Astronomi* (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2011), 180-205.

digunakan dalam penetapan awal bulan kamariah atau apakah hisab lebih tepat dijadikan dasar penetapan seiring dengan perkembangan ilmu astronomi. Berdasarkan hasil kajiannya, Syamsul Anwar berpendapat bahwa metode rukyat tidak lagi efektif digunakan dalam penentuan awal bulan kamariah. Atas dasar itu, ia merekomendasikan penggunaan metode hisab karena dinilai lebih mampu memberikan kepastian dan lebih efektif dalam penetapan awal bulan.

Kajian mengenai hadis-hadis rukyatulhilal juga dilakukan oleh Alfatih Suryadilaga dalam salah satu pembahasan bukunya *Aplikasi Penelitian Hadis: dari Teks ke Konteks*.⁴³ Ia menyoroti pandangan sebagian masyarakat yang beranggapan bahwa rukyatulhilal harus dilakukan dengan mata tanpa bantuan teknologi, sedangkan penggunaan instrumen astronomi dipandang sebagai bidah. Menurut Alfatih, pemanfaatan alat bantu dalam rukyatulhilal penting dilakukan, terutama di Indonesia yang kondisi cuacanya sering tidak mendukung pengamatan hilal secara langsung. Berbeda dengan Syamsul Anwar yang secara tegas merekomendasikan penggunaan hisab, Alfatih tidak menunjukkan kecenderungan untuk memilih salah satu metode. Pembahasannya lebih diarahkan pada penjelasan mengenai rukyat dan hisab dari perspektif ilmu pengetahuan serta kemungkinan pemanfaatan perkembangan sains dalam pelaksanaan rukyatulhilal.

Selain kajian yang secara khusus membahas hermeneutika hadis rukyatulhilal, terdapat pula banyak karya yang mengkaji hisab dan rukyat secara lebih umum. Banyaknya penelitian tersebut menunjukkan besarnya perhatian para akademisi terhadap upaya mencari solusi atas perbedaan penetapan awal bulan kamariah yang terus berulang. Salah satu karya yang cukup penting adalah *Fiqih Hisab Rukyah: Menyatukan NU dan Muhammadiyah dalam Penentuan Awal Ramadan, Idul Fitri, dan Idul Adha* karya Ahmad Izzuddin. Dalam penelitian tersebut, Izzuddin menelusuri perkembangan historis fikih hisab dan rukyat yang kemudian berkembang menjadi tradisi dalam organisasi-organisasi Islam besar di Indonesia. Menurutnya, rukyat lebih identik dengan tradisi Nahdlatul Ulama (NU), sedangkan hisab menjadi pendekatan yang dikembangkan oleh Muhammadiyah. Berdasarkan kajiannya, Izzuddin menawarkan konsep *imkân ar-rukyat* sebagai alternatif yang dapat mempertemukan kedua pendekatan tersebut.

⁴³Alfatih Suryadilaga, *Aplikasi Penelitian Hadis: Dari Teks ke Konteks* (Yogyakarta: TERAS, 2009), 147-171. Juga dapat dibaca pada Abdul Mustaqim, *Paradigma Integrasi Interkoneksi dalam Memahami Hadis* (Yogyakarta: BIDANG AKADEMIK, 2008), 105-131.

Kajian mengenai hisab dan rukyat sesungguhnya sangat banyak dan terus berkembang. Pembahasan dalam buku ini hanya menampilkan beberapa karya yang paling relevan dengan fokus kajian sebagai gambaran umum mengenai perkembangan pemikiran di bidang tersebut. Karya-karya tersebut pada umumnya membahas hisab dan rukyat dari perspektif ilmu falak serta menawarkan solusi atas perbedaan penetapan awal bulan kamariah. Meskipun sama-sama menekankan pentingnya keseragaman dalam penetapan awal Ramadan, Syawal, dan Zulhijah, para penulis tersebut mengajukan rekomendasi yang berbeda. Ahmad Izzuddin dan Asadurrahman lebih cenderung memilih metode *imkân ar-rukyat* atau visibilitas hilal sebagai jalan tengah yang dapat mengakomodasi pendekatan NU dan Muhammadiyah. Sebaliknya, Susiknan Azhari lebih menekankan penggunaan metode hisab *wujûdul hilâl* sebagai dasar penyusunan sistem kalender Islam yang lebih terpadu.

C. Pendekatan terhadap Hadis Rukyatulhilal

Kajian dalam buku ini bertumpu pada dua landasan teoretis,⁴⁴ yaitu hermeneutika sebagai pendekatan analisis dan hadis-hadis rukyatulhilal sebagai objek kajian. Kedua landasan tersebut digunakan untuk memahami bagaimana makna hadis dibentuk, ditransmisikan, dan dipahami kembali dalam konteks yang terus berubah. Salah satu kerangka yang digunakan adalah trilogi hermeneutika Muhammad Syahrur yang oleh Abdul Mustaqim dirumuskan ke dalam tiga tahapan, yaitu (*kainûnah=>being*), kondisi berproses (*sairûrah=>Progresing*), kondisi menjadi (*Şairûrah=>becoming*).⁴⁵ Kerangka ini memandang sunnah sebagai representasi kehidupan Nabi Muhammad yang berlangsung dalam ruang dan waktu tertentu. Terlepas dari posisinya sebagai penerima wahyu, Muhammad adalah sosok manusia yang hidup pada abad ketujuh masehi di Semenanjung Arab berikut dengan segala kondisi geografis, sejarah kebudayaan, dan politik yang melingkupinya. Hadis nabi dengan demikian adalah hasil interaksi Nabi dengan realitas tertentu dalam kondisi tertentu pada masa Nabi hidup, karena itu responsnya mengandung pengertian memiliki keterbatasan ruang dan waktu.

Nabi itu sendiri adalah mujtahid pertama yang telah membumikan wahyu absolut ke dalam realitas objektif melalui proses-proses historis (kondisi berproses

⁴⁴Kaelan, MS. *Metode Penelitian Kualitatif Bidang Filsafat* (Yogyakarta: Paradigma, 2005), 239-240.

⁴⁵Muhammad Syahrûr, *Naḥwa Uṣûl Jadîdah li al-Fiqh al-Islâmi; Fiqh al-Mar'ah* (Syiria:Ahali, 2000), 21. Baca juga Abdul Haris, "Hermeneutika" 132.

dan menjadi) yang menentukan eksistensi dan masyarakatnya. Sejarah Arab, pemerintah Arab Islam, para ahli fikih, sahabat-sahabat Nabi, dan tabi'in bukanlah satu-satunya yang dapat melahirkan kesesuaian kalam dan wahyu Allah, karena mereka semuanya hanyalah titik-titik atau stasiun kecil dalam perjalanan sejarah manusia.

Berdasarkan kerangka tersebut, Syahrur merekomendasikan pembacaan kembali terhadap al-Qur'an, hadis, dan penjelasan-penjelasanannya dengan model pembacaan kontemporer yang kemudian disebut dengan kondisi menjadi (*ṣairûrah*) yang kedua (*al-Qira'at al-sâniyah*) dari suatu gerak perjalanan waktu (*sairûrah*) yang menjadi tujuan bagi eksistensi pertama (*al-kainûnah al-ûla*). Dengan demikian, kondisi "menjadi" bagi sunnah Nabi, menurut Syahrur, adalah bersandar dan mengambil teladan baik dari perbuatan-perbuatan dan sabda-sabda rasul dalam hal interaksi beliau dengan, atau menyikapi al-Qur'an semata-mata melalui kondisi berproses (*sairûrah*) dan kondisi menjadi historis bagi orang-orang Arab di Jazirah mereka, dalam arti interaksi hermeneutika dalam batas-batas sejarah dan geografis dalam lingkup taraf kehidupan sosial dan perkembangan ilmu pengetahuan mereka, dan dalam rangka mengatasi problematika yang mereka hadapi. Dengan demikian, rasul merupakan cermin kebenaran awal (*al-mir'ah al-ṣâdiqah al-ûla*) dalam berinteraksi hermeneutik dengan al-Qur'an sebagai sesuatu yang memiliki kondisi berada pada dirinya (*kainûnah fî dzâtih*), namun tetap berada dalam lingkup sejarah tertentu dan masyarakat tertentu yang berada dalam alam objektif manusia.⁴⁶

Trilogi hermeneutika Syahrur menjadi salah satu perspektif dalam buku ini untuk membaca kembali hadis-hadis rukyatulhلال yang sejatinya dilihat berproses (*sairûrah*) dari zaman ke zaman sesuai dengan kemajuan peradaban manusia. Cara pandang ini kemudian menjadi dasar untuk melakukan kontesktualisasi yang secara teknis diuraikan pada bagian berikutnya.

Selain trilogi hermeneutika Syahrur, buku ini juga menggunakan teori hermeneutika Jorge J. E. Gracia⁴⁷ sebagai landasan operasional dalam menganalisis

⁴⁶Syahrur, *Naḥwa Uṣûl*, 60 dan Abdul Haris, "Hermeneutika", 146.

⁴⁷Di dalam kajian hermeneutika dikenal tiga macam aliran yang berbeda satu sama lain. Pertama, aliran obyektivis yaitu aliran yang lebih menekankan pada pencarian makna asal dari obyek penafsiran. Upayanya adalah merekonstruksi apa yang dimaksud oleh pencipta teks. Kedua, aliran subyektivis yaitu aliran yang lebih menekankan pada peran pembaca /penafsir dalam pemaknaan terhadap teks. Ketiga, aliran "poros tengah" di antara dua aliran. Gracia adalah salah seorang pengikut aliran ini yang memberikan keseimbangan antara pencarian makna asal teks dan peran pembaca dalam penafsiran. Lihat Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan ulumul Qur'an* (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2009), 26-27.

hadis-hadis rukyatulhail. Gracia mengembangkan sebuah konsep hermeneutika yang mencakup pembahasan mengenai teks, pemahaman (understanding), hakikat interpretasi, dan metode interpretasi. Melalui kerangka tersebut, ia menjelaskan bahwa teks merupakan entitas historis yang lahir dari pengarang tertentu, pada waktu tertentu, dan dalam konteks tertentu. Setiap teks merupakan produk masa lalu sehingga pembaca yang berusaha memahaminya pada hakikatnya sedang melakukan rekonstruksi terhadap konteks historis yang melahirkannya. Menurut Gracia, persoalan utama dalam memahami teks terletak pada keterbatasan pembaca untuk memperoleh akses langsung terhadap makna yang dimaksudkan oleh pengarang. Upaya menemukan kembali makna historis inilah yang menjadi persoalan mendasar dalam setiap proses interpretasi. Untuk menjembatani kesenjangan antara konteks ketika teks diproduksi dan konteks pembaca masa kini, Gracia menawarkan konsep the development of textual interpretation. Melalui konsep ini, interpretasi dipahami sebagai proses yang menghubungkan makna historis suatu teks dengan kebutuhan pemahaman pembaca kontemporer tanpa mengabaikan konteks kemunculan teks tersebut.⁴⁸

Bagi Gracia, tujuan utama interpretasi adalah membangun pemahaman pembaca kontemporer terhadap teks yang sedang ditafsirkan. Fungsi tersebut diwujudkan melalui tiga dimensi, yaitu fungsi historis (*historical function*), fungsi makna (*meaning function*), dan fungsi implikatif (*implicative function*). Fungsi historis bertujuan merekonstruksi pemahaman yang dimiliki oleh pengarang dan pembaca pada masa ketika teks itu lahir. Melalui fungsi ini, penafsir berupaya menghadirkan kembali konteks historis yang melatarbelakangi munculnya teks. Fungsi makna bertujuan membantu pembaca masa kini memahami makna teks, terlepas dari apakah pemahaman tersebut sepenuhnya sama dengan maksud pengarang dan pembaca historis atau tidak. Adapun fungsi implikatif diarahkan untuk menjelaskan konsekuensi atau relevansi makna teks bagi pembaca kontemporer sehingga teks tidak berhenti sebagai dokumen masa lalu, tetapi memiliki arti bagi situasi kekinian.⁴⁹

⁴⁸Sahiron Syamsuddin, "Hermeneutika Jorge J. E. Gracia dan Kemungkinannya dalam Pengembangan Studi dan Penafsiran al-Qur'an" dalam Syafa'atun Almirzanah dan Sahiron Syamsuddin (ed.), *Upaya Integrasi hermeneutika dalam Kajian Qur'an dan Hadis; Teori dan Aplikasi, Buku 2 Tradisi Barat* (Yogyakarta: Lembaga Penelitian UIN Sunan Kalijaga, cet. ke-2, 2011), 147.

⁴⁹*Ibid.*, 150-151.

Selain dua teori tersebut, kajian ini juga memanfaatkan teori kontekstualisasi hadis sebagai pelengkap dalam proses analisis. Pendekatan kontekstual berupaya memahami hadis dengan bergerak dari pembacaan tekstual menuju pembacaan yang mempertimbangkan konteks kemunculannya. Hadis disampaikan Nabi dalam bahasa Arab, tetapi bahasa sebagai media penyampaian pesan merupakan produk budaya yang mengandung sifat konvensional dan terbuka terhadap berbagai kemungkinan makna. Karena itu, makna hadis tidak selalu dapat dipahami secara utuh hanya melalui analisis kebahasaan. Menurut Nizar Ali, keterbatasan bahasa menyebabkan sebagian hadis mengandung kata atau ungkapan yang memungkinkan munculnya lebih dari satu penafsiran. Keragaman makna tersebut semakin dipengaruhi oleh perbedaan latar belakang keilmuan, pengalaman, kondisi psikologis, serta kepentingan para penafsir. Faktor-faktor inilah yang kemudian melahirkan beragam corak pemahaman dan aliran pemikiran dalam tradisi Islam.⁵⁰

Pendekatan kontekstual tersebut sejalan dengan pandangan Yusuf al Qaradhawi yang membedakan antara tujuan dan sarana dalam memahami hadis. Menurutnya, tujuan merupakan pesan pokok yang hendak diwujudkan oleh hadis sehingga bersifat tetap, sedangkan sarana untuk mencapai tujuan tersebut dapat berubah mengikuti perkembangan zaman dan perubahan kondisi masyarakat. Pembedaan ini menjadi penting agar pemahaman terhadap hadis tidak berhenti pada bentuk lahiriahnya, tetapi mampu menangkap pesan yang hendak diwujudkan.⁵¹ Sejalan dengan itu, Syuhudi Ismail mengembangkan pendekatan tekstual dan kontekstual dalam memahami hadis. Menurutnya, pemaknaan hadis perlu mempertimbangkan berbagai aspek, antara lain aspek kebahasaan, fungsi Nabi ketika menyampaikan hadis, latar belakang kemunculan hadis, serta hubungan antarhadis yang secara lahiriah tampak bertentangan. Melalui pendekatan tersebut, pemahaman terhadap hadis dapat dilakukan secara lebih utuh dengan memperhatikan teks sekaligus konteks yang melingkupinya.⁵²

D. Gambaran Isi Buku

Buku ini berbasis pada penelitian kepustakaan yang bertumpu pada berbagai sumber tertulis yang relevan dengan fokus pembahasan. Seluruh data yang dianalisis

⁵⁰Nizar Ali, *Hadis versus Sains; Memahami Hadis-Hadis Musykil* (Yogyakarta: TERAS, 2008), 8.

⁵¹Al-Qaradhawi, *Metode Memahami*, 263-280.

⁵²M. Syuhudi Ismail, *Hadis Nabi Tekstual dan Kontekstual; Telaah Ma'anil Hadis Tentang Ajaran Islam yang Universal, Temporal dan Lokal* (Jakarta: Bulan Bintang, 1994), 10-68

berasal dari bahan pustaka, baik yang bersifat primer maupun sekunder. Sumber primer penelitian ini adalah hadis-hadis tentang rukyatulhilal yang terdapat dalam berbagai kitab hadis, terutama sembilan kitab hadis utama *al-kutub al-tis'ah*, serta beberapa kitab hadis lain yang memuat riwayat terkait. Sumber sekunder meliputi kitab syarah hadis, kitab tafsir, kitab fikih yang membahas rukyatulhilal, kitab sejarah, kamus bahasa Arab, buku, artikel ilmiah, jurnal, serta makalah seminar yang relevan dengan tema penelitian. Berbagai sumber tersebut digunakan untuk memperkaya analisis, memberikan konteks historis, serta mendukung proses interpretasi terhadap hadis-hadis yang menjadi objek kajian.

Analisis dalam buku ini menggunakan pendekatan hermeneutika untuk membaca kembali hadis-hadis rukyatulhilal beserta berbagai penafsiran yang berkembang dalam tradisi keilmuan Islam. Pendekatan ini dipilih karena hadis merupakan teks yang lahir dalam konteks sejarah tertentu, kemudian ditransmisikan dan dipahami oleh berbagai generasi dengan latar sosial, budaya, dan intelektual yang berbeda. Perbedaan konteks tersebut memungkinkan munculnya keragaman pemaknaan terhadap hadis yang sama.⁵³

Melalui pendekatan hermeneutika, hadis dipahami sebagai teks yang terus berdialog dengan pembacanya. Proses interpretasi dilakukan dengan memperhatikan hubungan antara teks, Nabi sebagai penyampai hadis, para periwayat, dan pembaca kontemporer. Interaksi antara unsur-unsur tersebut digunakan untuk merekonstruksi konteks historis kemunculan hadis, memahami makna yang dikandungnya, serta menilai relevansinya dalam konteks kehidupan masyarakat masa kini.⁵⁴

Kajian hermeneutika terhadap hadis menuntut diperlakukannya teks hadis sebagai produk lama yang dapat berdialog secara komunikatif dan romantis dengan audiensnya yang baru sepanjang sejarah umat Islam. Dengan pendekatan ini diharapkan tidak menafikan kedinamisan masyarakat serta tidak menafikan keberadaan teks-teks hadis sebagai produk historis masa lalu. Upaya mempertemukan horison masa lalu dan horison masa kini dengan dialog triadik diharapkan dapat melahirkan wacana pemahaman yang bermakna dan fungsional bagi manusia.⁵⁵

Analisis dalam buku ini dilakukan melalui beberapa tahapan yang saling berkaitan. Tahap pertama adalah menghimpun hadis-hadis tentang rukyatulhilal dari

⁵³ Nurun Najwah, "Rekonstruksi Pemahaman Hadis-Hadis Perempuan", Disertasi, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2004, 40.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *Ibid.*

berbagai kitab hadis, terutama al kutub al tis'ah dan sejumlah sumber lain yang relevan. Penelusuran dilakukan dengan memanfaatkan perangkat digital hadis, kemudian setiap riwayat diverifikasi kembali melalui kitab sumber untuk memastikan ketepatan redaksi dan menghindari kesalahan transmisi.

Tahap berikutnya adalah memetakan seluruh jalur periwayatan melalui proses i'tibar sehingga hubungan antarrantai periwayatan, variasi redaksi, dan penyebaran hadis dalam berbagai kitab dapat dipahami secara menyeluruh. Pemetaan tersebut menjadi dasar untuk menilai autentisitas hadis melalui kajian terhadap para periwayat dan kualitas sanadnya. Penelitian ini juga mempertimbangkan hasil kajian para peneliti terdahulu sehingga analisis tidak mengulang pembahasan yang telah memiliki kesimpulan yang memadai.

Setelah autentisitas hadis ditetapkan, analisis diarahkan pada proses interpretasi dengan memadukan trilogi hermeneutika Muhammad Syahrur dan teori interpretasi Jorge J. E. Gracia. Analisis dimulai dengan merekonstruksi konteks historis hadis melalui penelusuran praktik rukyatulhilar pada masa Nabi, sahabat, tabiin, dan perkembangan pemikiran para ulama fikih sebagai bagian dari the community of interpreters. Tahap berikutnya berfokus pada analisis makna dengan menelaah istilah-istilah kunci dalam hadis serta berbagai kemungkinan pemaknaannya. Selanjutnya, makna yang diperoleh dievaluasi relevansinya terhadap kebutuhan masyarakat Muslim kontemporer, khususnya dalam penentuan awal bulan kamariah.

Buku ini terdiri atas lima bab yang disusun secara bertahap. Bab pertama berisi pendahuluan yang menjelaskan latar belakang, rumusan masalah, kajian pustaka, kerangka teoretis, pendekatan kajian, serta tujuan penulisan buku. Bab kedua menguraikan hermeneutika dan relevansinya dalam studi hadis. Pembahasan meliputi pengertian hermeneutika, fungsi dan perkembangannya, berbagai aliran hermeneutika, serta penerapannya sebagai pendekatan dalam memahami dan menginterpretasikan hadis. Bab ketiga menyajikan deskripsi hadis-hadis tentang rukyatulhilar. Bab ini memetakan hadis-hadis berdasarkan tema-tema utamanya, menelusuri variasi sanad dan redaksi matan, serta menjelaskan perbedaan riwayat yang menjadi dasar munculnya berbagai pandangan mengenai penentuan awal bulan kamariah. Bab keempat merupakan inti pembahasan buku. Pada bagian ini hadis-hadis rukyatulhilar dianalisis melalui pendekatan hermeneutika dengan memadukan trilogi hermeneutika

Muhammad Syahrur dan teori interpretasi Jorge J. E. Gracia. Analisis diarahkan untuk merekonstruksi konteks historis hadis, mengkaji perkembangan maknanya, serta menilai relevansinya dalam konteks penetapan awal bulan kamariah pada masyarakat Muslim kontemporer. Bab kelima berisi penutup yang memuat simpulan, implikasi kajian, serta beberapa catatan yang dapat menjadi arah pengembangan penelitian pada masa mendatang.

BAB II

MEMAHAMI HADIS MELALUI HERMENEUTIKA

A. Mengenal Hermeneutika

1. Pengertian dan Kegunaan Hermeneutika

Menurut Richard E. Palmer, akar kata hermeneutika berasal dari bahasa Yunani dari kata kerja *hermeneuin* yang berarti "menafsirkan", dan kata benda *hermeneia*, *interpretasi*.⁵⁶ Kedua kata ini dalam berbagai bentuknya telah digunakan sejak para filosof awal dalam karya-karya mereka, seperti Aristoteles dalam risalah besarnya yang terkenal, *Organon*, *Peri hermeneias*, yang kemudian diterjemahkan dengan "On Interpretation", demikian pula di dalam karya Plato, Xenophon, Plutarch, Euripides, Epicurus, Lucretius, dan Longinus.⁵⁷ Menurut Palmer, kata ini mengacu pada Dewa Hermes yang diasosiasikan dengan fungsi transmisi apa yang ada di balik pemahaman manusia ke dalam bentuk yang dapat ditangkap intelegensi manusia. Hal ini mengasumsikan adanya proses menggiring sesuatu atau situasi dari yang sebelumnya tak dapat ditangkap intelegensi menjadi dipahami. Berdasarkan dari fungsi transmisi ini, kata *hermeneuin* dan *hermeneia* mengandung tiga makna; (a) mengungkapkan kata-kata, misalnya *to say*, (b) menjelaskan, seperti menjelaskan sebuah situasi, (c) menerjemahkan, seperti di dalam transliterasi bahasa asing. Ketiga makna tersebut dapat diwakilkan dengan bentuk kata kerja Inggris, *to interpret*, namun masing-masing makna tersebut membentuk sebuah makna independen dan signifikan bagi interpretasi.⁵⁸

Kata tersebut kemudian diserap ke dalam bahasa Jerman *hermeneutik* dan bahasa Inggris *hermeneutics*. Sebagai sebuah istilah kata tersebut didefinisikan sebagai "ajaran tentang proses pemahaman interpretatif, juga tentang pemberian arti atau penafsiran" (*die Lehre vom interpretativen Verstehen, auch vom Deuten oder Auslegen*).⁵⁹ Friedrich Schleiermacher mengartikan istilah tersebut dengan "seni

⁵⁶Richard E. Palmer, *Hermeneutika; Teori Baru Mengenai Interpretasi*, terj. Musnur Hery dan Damanhuri Muhammad (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, cet. ke-2, 2005), 14

⁵⁷*Ibid.*

⁵⁸*Ibid.*, 15-16.

⁵⁹<http://de.wikipedia.org/wiki/Hermeneutik>, dibaca pada tanggal 16 Oktober 2006. Masyarakat Yunani tidak memiliki agama tertentu, tetapi mereka percaya pada Tuhan dalam bentuk mitologi. Dalam mitologi mereka terdapat dewi-dewi yang dikepalai oleh Dewa Zeus dan Maia yang mempunyai anak bernama Hermes. Hermes dipercayai sebagai utusan para dewa untuk menjelaskan pesan-pesan para dewa di langit ke dalam bahasa yang dapat dipahami manusia. Dari nama Hermes inilah konsep *hermeneutik* kemudian digunakan. Sosok Hermes ini sering diasosiasikan sebagai Thoth, Enoch (Yahudi) Nabi Idris as. Menurut legenda yang beredar bahwa pekerjaan Nabi Idris adalah sebagai tukang tenun. Jika profesi tukang tenun dikaitkan dengan mitos Yunani tentang peran dewa

memahami secara benar bahasa orang lain, khususnya bahasa tulis” (*the art of understanding rightly another man’s language, particularly his written language*).⁶⁰

Meskipun para ahli memberikan definisi yang agak berbeda, namun mereka sepakat bahwa hermeneutika digunakan untuk memahami ungkapan-ungkapan yang—karena berbagai macam faktor—sulit dipahami. Hermeneutika yang muncul bersamaan dengan ide dan aliran Humanisme pada awal abad ke-16 M digunakan untuk membantu memahami teks-teks sulit dari Bibel. Para teolog Kristen saat itu berupaya membuat aturan-aturan metodis tertentu yang dapat membantu menemukan “kebenaran Bibel” dan menentukan satu penafsiran yang benar dari sekian macam penafsiran yang mungkin dilakukan. Pemahaman semacam ini merupakan reaksi terhadap pandangan para teolog Kristen abad pertengahan yang mengatakan bahwa Bibel memiliki empat macam arti/makna (*vierfacher Sinn*),⁶¹ yakni: literal, moral, alegoris dan anagogis/eskatologis.⁶²

Apabila hermeneutika pada awalnya lebih banyak digunakan oleh mereka yang berhubungan erat dengan Kitab Suci Injil dalam menafsirkan kehendak Tuhan kepada manusia, namun hermeneutika kemudian berkembang pesat merambat ke berbagai disiplin keilmuan yang luas. Apabila sebelumnya hermeneutika hanya untuk menafsirkan kitab suci, pada perkembangannya hermeneutika juga digunakan untuk

Hermes, ternyata terdapat korelasi positif, karena kata kerja “meintal” dalam Bahasa Latin adalah *tegree*, sedangkan produknya adalah *textus* atau *text* memang merupakan isu sentral dalam kajian hermeneutika. Lihat Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama; Sebuah Kajian Hermeneutik*. (Jakarta: Paramadina, 1996), 125-126. <http://khidr.org/gunawardhana.htm>; <http://irwanmasduqi83.blogspot.com/2008/09/kritik-proyek-kritik-nalar-arab-abed-al.html>, Dan Syekhuddin, Filsafat Hermeneutika (*Hermeneutica Philosophy*) dalam <https://jaringskripsi.wordpress.com/2009/09/22/filsafat-hermeneutika/>. Diakses pada tanggal 26 Maret 2016.

⁶⁰Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur’an*, (Yogyakarta: Pesantren Nawasea Press, 2009), 6.

⁶¹<http://de.wikipedia.org/wiki/Hermeneutik> diakses pada tanggal 26 Maret 2016.

⁶²Makna literal adalah makna kata perkata dari teks, makna alegoris dalam arti luas digunakan untuk ‘ide dasar’ penafsiran dan dalam arti sempit berkenaan pemahaman terhadap kata-kata metaforis; Makna moralis/tropologis berkaitan dengan dimensi moral yang harus diaplikasikan dalam kehidupan; dan makna anagogis adalah dimensi transcendental (kehidupan akhirat yang kekal) dari sebuah pernyataan atau kata. Misalnya kata “Yerusalem” dipahami oleh kaum Kristiani, dengan empat hirarki makna tersebut. Secara literal, ia adalah kota di Palestina, secara alegoris, ia merupakan Gereja Christi; secara moralis, ia adalah jiwa manusia; dan secara anagogis, ia adalah Yerusalem yang kekal, yakni akhirat/ surga. Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika*, 14. Lihat juga Edward Synan, “The Four ‘Senses’ and Four Exegetes,” dalam J. D. McAuliffe, B. D. Walfish, dan J. W. Goering, *With Reverence for the Word: Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity, and Islam* (Oxford: Oxford University Press, 2003), 225-236.

membaca dan menafsirkan teks-teks Yunani dan Romawi klasik, di mana perkembangan ini dimulai pada abad ke-17 dan abad ke-18.⁶³

Dalam perjalanannya hermeneutika mengalami perkembangan dari masa ke masa, termasuk mengalami perubahan paradigma (*shifting paradigm*) seiring dengan kecenderungan latar belakang tokoh pemikirnya. Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834) dengan latar belakangnya sebagai pendeta Protestan liberal dan idealis absolut melakukan reorientasi makna hermeneutika dari sekedar kajian teks bible menjadi metode memahami dalam pengertian filsafat.⁶⁴ Menurut Schleiermacher, tradisi hermeneutika filologis (yang hanya berkuat pada teks-teks Yunani-Romawi) dan hermeneutika teologis (yang terfokus pada teks-teks suci) dapat berinteraksi, yang membuka kemungkinan untuk mengembangkan teori umum mengenai pemahaman dan penafsiran.⁶⁵ Sejak di era ini hermeneutika bukan lagi terbatas pada idiom filologi maupun eksegesis Bible, melainkan prinsip-prinsipnya dapat digunakan sebagai fondasi bagi semua ragam interpretasi teks.⁶⁶

Sejak diterbitkannya tulisan-tulisan Schleiermacher hermeneutika berkembang menjadi disiplin pokok filsafat. Melalui Schleiermacher hermeneutika mengalami perubahan yang signifikan dan tidak lagi memandang teks-teks yang ditafsirkan sebagai *Wahrheitsvermittler* (perantara/penyampai kebenaran), melainkan sebagai ungkapan kejiwaan, ungkapan hidup dan *epoche* historis seorang penulis. Atas dasar ini memahami sebuah teks berarti “mengalami kembali” (*wiedererleben*) dan “memasuki” (*einleben*) kesadaran, kehidupan dan *epoche* sejarah, di mana teks tersebut berasal. Jadi, seorang penafsir, menurutnya, harus “menyelam” (*sich hineinversetzen*) ke dalam pikiran seorang penyusun teks yang ditafsirkan untuk menangkap makna teks yang ditulisnya.⁶⁷ Objek penelitian hermeneutik di tangan Schleiermacher dan para pengikutnya terbatas pada mencari jalan untuk memahami

⁶³Muzairi, “Hermeneutik Dalam Pemikiran Islam” dalam Sahiron Syamsuddin dkk, *Hermeneutika Alqur'an; Mazhab Yogya* (Yogyakarta: Islamika, 2003), 53.

⁶⁴Muammar Arfan, “Apa itu Hermeneutika” dalam <http://arfanmuammar.blogspot.co.id>. Diakses tanggal 22-03-2016, 8.

⁶⁵Syekhuddin, “Filsafat Hermeneutika”, 9.

⁶⁶Schleiermacher adalah seorang pendeta Protestan, pernah menjadi Rektor di Universitas Berlin pada tahun 1815-1816. Ia digelar sebagai “*the founder of general hermeneutics*” karena pemikirannya dianggap telah memberi nuansa baru dalam teori penafsiran. Materi kuliahnya, “*Universal hermeneutics*” menjadi rujukan bagi Gadamer dan berpengaruh terhadap pemikiran Weber dan Dilthey. Ia dianggap sebagai filosof Jerman pertama yang terus menerus memikirkan persoalan-persoalan hermeneutika. Karena itu ia dianggap sebagai Bapak Hermeneutika modern dan juga pendiri Protestan Liberal. Lihat Syekhuddin, “Filsafat Hermeneutika”, 8. Baca Biografi Schleiermacher pada Syamsuddin, “*Hermeneutika*,” 27-29.

⁶⁷*Ibid.*, <http://de.wikipedia.org/wiki/Hermeneutik>.

secara benar teks kebahasaan, terutama teks yang tertulis.⁶⁸ Objek penelitian ini ditengarai berangkat dari kesadaran Schleiermacher tentang jarak pemisah antara zaman produksi teks dengan zaman pemahaman kekinian yang sedemikian meluas dan membentang sehingga, menurutnya, diperlukan ilmu yang mencegah kekeliruan pemahaman. Atas dasar itu, ia meletakkan kaidah pemahaman teks yang terbataas pada dua aspek utama, yaitu: aspek kebahasaan (penafsiran tata bahasa) dan kemampuan menembus karakter psikis pengarang (interpretasi psikologis).⁶⁹ Kemampuan ini merupakan sesuatu yang diperlukan untuk merekonstruksi psikologi pengarang.⁷⁰ Menurut Sahiron Syamsuddin (seorang penggagas integrasi hermeneutika ke dalam ilmu tafsir dan ilmu hadis Hadis di Indonesia), hermeneutika semacam ini merupakan satu prinsip dalam aliran Historisisme.⁷¹ Pemikiran ini mempengaruhi pemikir-pemikir lain seperti Emilio Betti, seorang ahli hermeneutika berkebangsaan Itali.⁷²

Pada masa Wilhelm Diltthey, hermeneutika berkembang dengan makna yang berbeda dengan era sebelumnya. Menurut Arfan Muammar, karena latar belakangnya sebagai pakar metodologi ilmu-ilmu sosial, ia membelokkan makna hermeneutika menjadi metode kajian historis. Wilhelm Diltthey membedakan antara lain ilmu alam/ilmu eksakta (*Naturwissenschaft*) dan ilmu sosial dan humaniora/ilmu non eksakta (*Geisteswissenschaft*). Ilmu alam menjelaskan (*erklaren*) sesuatu dan bertanya tentang penyebab-penyebab terjadinya sesuatu secara fisik, sementara ilmu sosial dan humaniora mencoba mencari tahu dan memahami (*verstehen*) sesuatu yang

⁶⁸Syamsuddin, *Hermeneutika*, 22-23.

⁶⁹Syekhuddin, "Filsafat Hermeneutika", 8. Penafsiran tata bahasa berfungsi untuk mengidentifikasi secara jelas makna istilah bahasa yang digunakan dalam teks. Selain itu, makna dari setiap kata harus ditentukan dengan konteks keberadaan kata tersebut. Sedangkan penafsiran psikologis berfungsi untuk mengidentifikasi motif pengarang dalam suatu waktu dari kehidupannya ketika menulis teks, ucapan juga harus dipahami dari konteks keseluruhan mental pengarang. Lihat, *Ibid.*, endnote no. 39. Uraian lebih panjang terkait interpretasi gramatikal dan interpretasi psikologis Schleiermacher ini dapat dilihat pada Syamsuddin, *Hermeneutika*, 34-41. Lihat pula, Hamid Fahmy Zarkasyi, "Menguak Nilai di Balik Hermeneutika", *Islamia, Hermeneutika Versus Tafsir al-Qur'an*, edisi Perdana, thn I, No.1 Muharram 1425/Maret 2004. 25.

⁷⁰Schleiermacher mengatakan bahwa upaya pemahaman yang terkait dengan pengarang di balik teks memuat tiga proses. Pertama, proses untuk memahami apa yang senada di antara penulis dan pembaca. Kedua, proses untuk memahami pengarang, ketika penafsir sebagai si pembaca, merekonstruksinya. Ketiga, proses untuk memahami bagaimana pembaca memperlakukan si pengarang sebagai pihak yang perlu mendapat perhatian khusus serta berbeda. Heru Prakosa, "Penyingkapan Makna; Sekedar Kembali Ke Maksud Pengarang? (Pokok-Pokok Pemikiran E.D. Hirsch Jr. tentang Interpretasi)" dalam Syafa'atun Almirzanah dan Sahiron Syamsuddin, *Upaya Integrasi Hermeneutika dalam Kajian Qur'an dan Hadis; Teori dan Aplikasi, Buku 2 Tradisi Barat* (Yogyakarta: Lembaga Penelitian UIN Sunan Kalijaga, cet. ke-2, 2011), Footnote 8, 121.

⁷¹Syamsuddin, *Hermeneutika*, 22.

⁷²*Ibid.*

bersifat psikis, non fisik. Sahiron Syamsuddin memberikan ilustrasi, *Naturwissenschaft* berusaha mencari tahu penyebab medis kematian seseorang, sementara *Geisteswissenschaft* membicarakan apa dan hakikat kematian itu.⁷³

Oleh karena itu, pada konteks ini hermeneutika tidak lagi terbatas pada pemahaman teks kebahasaan, melainkan seluruh objek penelitian ilmu-ilmu non eksakta.⁷⁴ Dilthey menolak asumsi Schleiermacher bahwa setiap kerja pengarang bersumber dari prinsip-prinsip yang implisit dalam pikiran pengarang. Ia menganggap asumsi ini anti-historis sebab ia tidak mempertimbangkan pengaruh eksternal dalam perkembangan pikiran pengarang.⁷⁵ Oleh karena itu, menurutnya, makna objektif yang perlu dipahami dalam ilmu humaniora adalah makna teks dalam konteks kesejarahannya. Hermeneutika itu sendiri, menurutnya, bertujuan untuk memahami teks sebagai ekspresi sejarah, bukan ekspresi mental penggagas. Karena itu, yang perlu direkonstruksi dari teks menurut Dilthey adalah makna dari peristiwa sejarah yang mendorong lahirnya teks tersebut.⁷⁶

Ketiga, era Martin Heidegger (1889-19760), ia dikenal sebagai penggagas hermeneutika fenomenologis *dasein*. Guru fenomenologinya adalah Edmund Husserl, namun prinsip fenomenologi yang dianut oleh Heidegger justru berbeda dengan prinsip yang dianut oleh gurunya tersebut. Fenomenologi Husserl lebih bersifat epistemologis karena menyangkut pengetahuan tentang dunia, sementara prinsip yang dibangun oleh Heidegger lebih sebagai ontologi karena menyangkut kenyataan itu sendiri. Heidegger menekankan bahwa fakta keberadaan merupakan persoalan yang lebih fundamental ketimbang kesadaran dan pengetahuan manusia, sementara Husserl cenderung memandang fakta keberadaan sebagai sebuah *datum* keberadaan. Heidegger tidak memenjara realitas dalam kesadaran subjektif, melainkan pada akhirnya realitas sendiri yang menelanjangi dirinya di hadapan subjek. Bagi Heidegger, realitas tidak mungkin dipaksa untuk menyingkapkan diri. Realitas, mau tidak mau, harus ditunggu agar ia menyingkapkan diri.⁷⁷

⁷³*Ibid.*

⁷⁴*Ibid.*

⁷⁵Lihat Syekhuddin, "Filsafat Hermeneutika", 10.

⁷⁶*Ibid.* Meskipun Schleiermacher dan Wilhelm Dilthey memiliki keunikan masing-masing, keduanya dapat digolongkan ke dalam satu aliran, yakni aliran yang lebih menekankan pada upaya merekonstruksi maksud orisinal dari sebuah teks yang ditafsirkan. Lihat Syamsuddin, *Hermeneutika*, 23.

⁷⁷Syekhuddin, "Filsafat Hermeneutika" 11

Heidegger mengembangkan hermeneutika sebagai interpretasi yang berdimensi ontologis. Dalam pandangan Heidegger, pemahaman (*verstehen*) bukanlah sebuah metode, tetapi lebih dari itu. Alasannya adalah karena pemahaman telah wujud lebih dahulu (*pre-reflektive understanding*) sebelum merefleksikan sesuatu. Heidegger menamakan pra-pemahaman tersebut *Dasein*, yang secara harfiah berarti "disana-wujud".⁷⁸ Bagi Heidegger, hermeneutika adalah hakikat keberadaan manusia yang menyingkap selubung "ada" (*sein*). Ia tidak berada dalam pengertian subjek-objek, di mana pemahaman tentang objek berangkat dari persepsi kategoris dari diri subjek. Subjek tidak memahami sejauh objek tidak mengungkapkan diri. Subjek tergantung kepada pengungkapan objek, dan oleh karenanya, menurutnya, term subjek-objek di sini tidak tepat, sebab *Dasein* adalah *seind* yang memiliki kemampuan yang lain.⁷⁹

Berpikir dalam pengertian Heidegger ialah bukan menggambarkan, bukan memvisualisasikan sesuatu di depan mata, bukan pula merefleksi, melainkan bertanya dan meminta keterangan, mendengarkan dengan penuh rasa hormat suara Ada, menunggu dengan bertanya dan mendengarkan Ada.⁸⁰ Dengan demikian, Heidegger menghubungkan kajian tentang makna kesejarahan dengan makna kehidupan. Teks, menurutnya, tidak cukup dikaji dengan kamus dan tata bahasa. Hal itu memerlukan pemahaman terhadap kehidupan situasi pengarang dan audiennya.

Keempat, Hans-Georg Gadamer (1900-1998), seorang filosof Jerman.⁸¹ Teori hermeneutika yang sangat terkenal dari Gadamer adalah *effective historical*

⁷⁸*Ibid.* *Dasein* didefinisikan oleh Heidegger sebagai "sebuah entitas yang tidak benar-benar terdapat diantara berbagai entitas yang lain. Ia lebih diperbedakan secara ontikal oleh fakta bahwa, dalam Meng"ada"kannya tersebut, meng"ada" itu adalah sebuah persoalan baginya. Pemahaman tentang mengada itu sendiri adalah sebuah karakteristik yang menentukan bagi meng"ada"nya *Dasein*. Secara ontikal, *Dasein* sangat jelas bahwa ia bersifat ontologis. Arfan, "Apa itu Hermeneutika," footnote no. 15,12

⁷⁹*Ibid.* <http://idhimakalah.wordpress.com/2007/11/22/hermeneutika-ontologi-eksistensial-heidegger>.

⁸⁰*Ibid.* Mohammad Muslih, *Filsafat Ilmu: Kajian atas Asumsi Dasar, Paradigma dan Kerangka Teori Ilmu Pengetahuan* (Yogyakarta: Belukar, 2004), 173.

⁸¹Dilahirkan di Marburg pada tahun 1900, sebagai seorang anak dari ahli kimia yang juga sempat menjadi rektor di Universitas Marburg. Ia tertarik dengan kajian ilmu-ilmu sosial dan humaniora. Ia sempat menimba ilmu di Breslau, tetapi kemudian kembali lagi ke kota kelahirannya untuk belajar filsafat pada para filosof Neo-Kantian, yakni Paul Natarp dan Nicolai Hartman. Pada umur 22 tahun dia telah merampungkan disertasinya. Gadamer kemudian mengunjungi Freiburg untuk belajar filsafat kepada Martin Heidegger bersama, He Leo Strauss, Karl Lowith dan Hannah Arendt. Dan ketika Heidegger mempunyai posisi di Universitas Marburg, Gadamer mengikutinya dengan pindah ke kota tersebut. Pemikiran Heidegger sejak saat itu sangat mempengaruhi pola pikir Gadamer dan hal ini membuatnya jauh dari pengaruh-pengaruh Neo-Kantianisme. Pada tahun 1921 dia menyelesaikan *habilitation*, sebuah penelitian pasca doktoral sebagai salah satu syarat untuk menjadi professor di Universitas dan setelah itu dia memberikan perkuliahan di Marburg. Selama masa Hitler,

consciousness (kesadaran keterpengaruhan sejarah). Menurut Gadamer, pemahaman seorang penafsir ternyata dipengaruhi oleh situasi hermeneutik tertentu yang melingkupinya, baik berupa tradisi, kultur maupun pengalaman hidup. Karena itu pada saat menafsirkan sebuah teks seorang penafsir harus sadar bahwa dia berada pada posisi tertentu yang dapat sangat mewarnai pemahamannya terhadap sebuah teks yang sedang ditafsirkan. Mengatasi masalah keterpengaruhan ini tidaklah mudah.⁸² Menurut Sahiron Syamsuddin, pesan teori ini adalah pesan bahwa seorang penafsir harus mampu mengatasi subjektivitasnya dalam menafsirkan sebuah teks.⁸³

Waktu, dalam kacamata Gadamer, terdiri dari tiga bagian. Pertama, *Past* (masa lampau), tempat di mana teks itu dilahirkan atau dipublikasikan. Dalam konteks masa lampau ini teks bukan milik si penyusun lagi, melainkan milik setiap orang. Mereka bebas untuk melakukan interpretasi. Kedua, *Present* yang di dalamnya berisi sekumpulan interpreter yang penuh dengan *prejudice*. Prasangka-prasangka semacam ini akan menghasilkan dialog dengan masa sebelumnya sehingga akan muncul penafsiran yang sesuai dengan konteks interpreter. Adapun letak dari *Affective history* adalah pada tataran ketiga, yaitu *future*. Di dalamnya terdapat nuansa segar dan baru yang sifatnya produktif atau dalam bahasa teks ada keterkaitan antara *the world of text* dengan *the world of author* dan *the world of audience*.⁸⁴ Oleh karena itu, Gadamer mengemukakan teori “prapemahaman” yang merupakan posisi awal penafsir saat ia membaca sebuah teks. Hal ini dimaksudkan agar seorang penafsir mampu mendialogkannya dengan isi teks yang ditafsirkan, dan akhirnya dapat memahami teks tersebut dengan baik.⁸⁵

Kelima, Jurgen Habermas.⁸⁶ Filsuf asal Jerman ini merupakan penggagas hermeneutika kritis, menempatkan sesuatu yang berada di luar teks sebagai problem

ia tidak pernah mendapatkan posisi penting karena ia termasuk ilmuwan anti Nazisme. Ia kemudian memutuskan untuk pindah ke Jerman Barat, hingga meninggal tahun 2002 ia mengabdikan dirinya dalam bidang keilmuan terutama di bidang filsafat di Heidelberg. Salah satu bukunya yang sangat terkenal adalah *Wahrheit und Methode* (1960), sebuah buku tentang hermeneutika yang sangat berpengaruh di Dunia Barat dan saat ini telah merambah ke Duni Timur, terutama pada ilmuwan-ilmuan yang *concern* dengan kajian filsafat secara umum dan teori-teori penafsiran secara khusus. Lihat Syamsuddin, *Hermeneutika*, 42-43.

⁸²*Ibid.*, 45-46. Lihat pula, Hans-Georg Gadamer, *Kebenaran dan Metode; Pengantar Filsafat Hermeneutika*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), 410.

⁸³Syamsuddin, *Hermeneutika*, 45-46.

⁸⁴Muzairi, *Hermeneutika*, 59.

⁸⁵*Ibid.*, 46-47. lihat pula Syekhuddin, “Filsafat Hermeneutika, 12.

⁸⁶Jurgen Habermas adalah seorang sosial yang sangat penting di dunia dewasa ini. Lahir di Dusseldorf Jerman tanggal 18 Juni 1929 dari keluarga kelas menengah yang agak tradisional. Ayahnya pernah menjabat direktur Kamar Dagang. Ketika berusia belasan tahun selama Perang Dunia II Habermas sangat dipengaruhi oleh perang itu. Berakhirnya perang menimbulkan harapan dan peluang

hermeneutikanya. Sesuatu yang dimaksud adalah dimensi ideologis penafsir dan teks, sehingga dia mengandaikan teks bukan sebagai medium pemahaman, melainkan sebagai medium dominasi dan kekuasaan. Di dalam teks tersimpan kepentingan pengguna teks. Karena itu, selain horizon penafsir, teks harus ditempatkan dalam ranah yang harus dicurigai. Menurut Habermas, teks bukanlah media netral, melainkan media dominasi.⁸⁷

Paparan dari kelima tokoh di atas menunjukkan perbedaan pemikiran mereka tentang hermeneutika. Pemikiran mereka kemudian menjadi mazhab tersendiri dalam perkembangan hermeneutika selanjutnya. Pertama, *hermeneutical theory*, yaitu hermeneutika sebagai metode. Hermeneutika di sini terikat dengan kaidah-kaidah dan dasar-dasar dalam interpretasi. Penganut pendapat ini adalah Schleiermacher dan Wiliam Dilthey (1833-1911 M) yang dilanjutkan oleh Emilio Betti (1890-1968 M).⁸⁸ Kedua, *Hermeneutical Philosophy*, yaitu pemikiran bahwa hermeneutika yang tidak berkaidah atau tidak sebagai metode. Hermeneutika ini dipengaruhi oleh aliran filsafat

baru pemuda Jerman, termasuk Habermas. Hancurnya Nazisme menimbulkan optimisme mengenai masa depan Jerman, namun Habermas kecewa karena hampir tak ada kemajuan yang berarti di tahun-tahun permulaan sesudah perang. Dengan berakhirnya kekuasaan Nazi, semua jenis peluang intelektual muncul, dan buku-buku yang semula dilarang dibaca kini boleh dibaca dan tersedia buat Habermas. Termasuk literatur Barat dan Jerman maupun risalah yang ditulis oleh Marx dan Engels. Antara tahun 1949 dan 1954 Habermas mempelajari berbagai topik (antara lain filsafat, psikologi, kesusasteraan Jerman) di Gottingen, Zurich, dan Bonn. Namun tak seorang pun ditempat Habermas sekolah itu yang benar-benar terkenal dan kebanyakan mereka mendukung Nazi secara terang-terangan atau hanya melanjutkan pelaksanaan tanggung jawab akademis mereka di bawah rezim Nazi sebelumnya. Habermas mendapat gelar doktor dari Universitas Bonn tahun 1954 dan selama dua tahun bekerja sebagai jurnalis. Tahun 1961 ia menyelesaikan disertasi keduanya yang diwajibkan oleh Universitas Jerman, di Universitas Marburg. Setelah menerbitkan sejumlah karya terkenal, dia direkomendasikan menjadi professor filsafat di Heidelberg bahkan sebelum menyelesaikan disertasi keduanya. Ia tetap di Heidelberg hingga tahun 1964 dan kemudian pindah ke Universitas Frankfurt sebagai profesor filsafat dan sosiologi. Dari 1971 hingga 1981 ia menjadi direktur Institut Max Planck. Ia kembali ke Universitas Frankfurt sebagai profesor filsafat dan tahun 1994 ia kemudian pensiun di Universitas itu. Habermas telah menerima sejumlah penghargaan akademis bergengsi dan menerima gelar profesor kehormatan dari sejumlah universitas. Lihat Faisal Halim, "Biografi Jurgen Habermas" dalam <https://doktorpaisal.wordpress.com/2009/12/20>. Diakses tanggal 22 Maret 2016.

⁸⁷*Ibid.*, 13-14. Lihat pula Arfan, "Apa itu Hermeneutika", 5. Lihat pula Malki Ahmad Nasir, "Hermeneutika Kritis; Studi Kritis Atas Pemikiran Habermas", Islamia, 30.

⁸⁸Emilio Betti adalah seorang theology modernis dan sejarawan hukum yang hidup pada tahun 1890-1968. Karya-karyanya *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften, Zur Grundlegung einer allgemeine Auslegungslehre* (sebuah manifesto hermeneutiknya), dan *Teori generale della interpretazione*. Munculnya Betti ke pentas ke-hermeneutik-an adalah debat terbukanya dengan beberapa tokoh hermeneutik yang lain seperti Gadamer, Bultman dan Ebeling. Sementara Betti berupaya mengusung bagaimana menempatkan sebuah pengalaman manusia secara objektif, dengan menyediakan sebuah teori umum penafsiran terhadapnya, yang didasarkan pada asumsi bahwa otonomi objek interpretasi dan mungkin objekтивitas historis dalam membuat suatu interpretasi yang valid. Pada sisi yang lain, Gadamer terutama, membawa persoalan hermeneutika dengan mengajukan pertanyaan-pertanyaan yang lebih filosofis tentang hakikat memahami itu sendiri. Bagi Gadamer, berbicara tentang interpretasi objektif yang valid adalah sesuatu yang naif. H.M. Nur Kholis Setiawan, "Emilio Betti dan Hermeneutika Sebagai Auslegung", dalam Almirzanah dan Syamsuddin, *Upaya Integrasi*, 8-9.

eksistensialisme yang menekankan pada pemahaman eksistensial. Hans George Gadamer berada pada posisi ini. Bagi Gadamer hermeneutika tidak bersifat reproduktif belaka, tetapi juga produktif. Bagi dia makna tidak harus berasal dari pengarangnya, melainkan makna bagi kita yang hidup di zaman ini.⁸⁹

Menurut Gadamer pemahaman tidak dapat dilepaskan dari situasi manusia dalam tradisi atau keberadaan pembaca di suatu ruang dan waktu tertentu. Eksistensi manusia, keberadaan pembaca dalam satu milieu tertentu menentukan corak pemahaman mengenai sesuatu. Pemahaman itu akan berkembang secara bebas dalam pemahaman pembaca dengan faktisitas eksistensial yang berbeda, demikian seterusnya.⁹⁰ Konkritnya, awalnya seseorang memahami suatu persoalan dalam realitas kehidupannya, dan kemudian pemahamannya menjadi teks atau bacaan bagi orang lain. Teks ini kemudian dibaca dan dimengerti orang lain, dan melahirkan penafsir yang baru atau teks baru, demikian seterusnya sehingga terjadi suatu *textual archeology* yang mensyaratkan perlunya *intertextuality dialogue*.⁹¹

Ketiga, *Critical Hermeneutics*. Apabila kedua mazhab di atas hanya berkisar pada proses pemahaman, yang pertama dengan metode dan yang kedua tidak dengan metode, maka mazhab ketiga justru menilai hermeneutika sebagai sebuah metode kritik. Seharusnya, menurut mazhab ini, seorang pembaca mempertanyakan “*apakah makna teks memiliki kebenaran atau tidak*”. Juergen Habermas dapat dikategorikan dalam mazhab ini.

Perkembangan hermeneutika secara detail dijelaskan oleh Richard E. Palmer sebagai berikut.⁹² Pertama, hermeneutika sebagai teori penafsiran kitab suci. Hermeneutika dalam bentuk ini terdapat dalam tradisi gereja di mana masyarakat Eropa mendiskusikan autentisitas Bibel untuk mendapatkan kejelasan akan maknanya. Hermeneutika dalam bentuk ini identik dengan prinsip interpretasi.

Kedua, hermeneutik sebagai metode filologi. Ini dimulai sejak munculnya rasionalisme dan hal-hal yang berhubungan dengannya. Perjalanan filologi klasik pada abad ke-18 mempunyai pengaruh pada hermeneutika Bibel. Kenyataan ini

⁸⁹Yunahar Ilyas, *Perlukah Hermeneutika dalam Menafsirkan Al-Qur'an*, makalah seminar Nasional Hermeneutika phobia, Fakultas Ushuluddin, Tafsir Hadits, IAIN Walisongo Semarang, 10.

⁹⁰Iis Haris Fauzi, “Hermeneutika Hadis; Studi Aplikatif Hermeneutika Produktif Hans Georg Gadamer terhadap Pemaknaan Hadis”, Tesis, Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2006, 88.

⁹¹*Ibid.*

⁹²Richard E. Palmer, *Hermeneutika; Teori Baru Mengenai Interpretasi*, terj. Musnur Hery dan Damanhuri Muhammad (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, cet. ke-2, 2005), 38-49. Muzairi, “Hermeneutik,” 54-56.

menimbulkan metode kritik sejarah dalam teologi. Kajian dalam bentuk semacam ini dimulai oleh Ernesti pada tahun 1761 M. Sampai akhirnya corak ini dianggap sebagai metode penafsiran sekuler oleh pihak gereja. Namun sejak munculnya abad pencerahan di Eropa sampai sekarang, metode Bibel tidak dapat dipisahkan dengan metode riset dalam filologi. Kehadiran bentuk ini mulai tampak pada abad ke-19 M yang sering didiskusikan oleh filolog, Scheiemarkher, Frederich August Wolf, dan Friederich Ast yang memberikan porsi yang sama dengan tafsir terhadap kitab suci dan teks lainnya.

Demikian perkembangan hermeneutika yang dilihat dari segi fungsinya. Namun jika dilihat objeknya, perkembangan hermeneutika dapat dilihat pada tiga tahap berikut.⁹³ Pertama, hermeneutika teks mitos. Sebagaimana telah dijelaskan di atas bahwa hermeneutika di awal munculnya adalah untuk penafsiran teks-teks kanonik (telah dibukukan), baik berupa kitab suci, hukum, puisi, maupun mitos. Di Yunani Kuno terdapat mitos dan epos Hommer, yakni "Ilias" dan "Odyssee" (abad ke-8 SM), dan Hesiod, yakni "Thegonie" dan "Werke und Tage" (abad ke-7 SM). Perbedaan antara makna hakiki (literal) dan makna majazi (allegories) sebuah teks pertama kali dilakukan oleh Hommer dan Hesiod. Mengungkap 'makna terdalam di balik kata-kata' adalah satu tugas hermeneutis yang mereka lakukan.

Kedua, hermeneutika teks kitab suci.⁹⁴ Pada perkembangan selanjutnya, penafsiran alegoris kemudian diterapkan oleh para teolog masa Patristik,⁹⁵ seperti Philo von Alexandrien (abad ke-1 M.) terhadap Perjanjian Lama secara mendalam dan metodis yang membuatnya dikenal sebagai "Bapak penafsiran alegoris". Menurutny, hubungan antara makna literal dan makna alegoris itu bagaikan hubungan antara badan dan jiwa. Proses pemahaman alegoris bertujuan untuk memperoleh makna yang mendalam dari teks tertentu dan tentunya kesewangwenangan dan kesubjektifan yang berlebihan dari sang penafsir seharusnya dapat dihindari. Contoh penafsiran alegoris adalah penafsiran Philo terhadap *hohelied* (Kidung Agung) dalam Perjanjian Lama yang memuat kisah erotis. Kidung Agung ini

⁹³Syamsuddin, *Hermeneutika*, 11-23.

⁹⁴E. A. Andrews, *A Latin Dictionary: Founded on Andrews' edition of Fried's Latin Dictionary*, Oxford: Clarendon Press, 1980, 849. Dalam Muslih, *Filsafat Ilmu: Kajian atas Asumsi Dasar*.

⁹⁵Periodisasi penafsiran Bibel di kalangan Umat Kristiani dibagi dalam empat periode: (1) Masa Patristik (*Patristic Age*, abad ke-1 s.d. abad ke-6 M), (2) Masa Pertengahan Tengah (*Central Middle Age*, abad ke-7 s.d. abad ke-11 M.), Masa skolastik (*Scholastic Age*, abad ke-11 s.d. abad ke-15 M.), (4) Masa Modern (*Modern Age*, abad ke-16 hingga sekarang). Lihat Syamsuddin, *Hermeneutika*, footnote 19, 12.

ditafsirkan sebagai hubungan kecintaan Yesus terhadap Gereja. Pada akhirnya, Philo lebih menekankan makna alegoris ketika dia mengatakan: "yang dipandang adalah jiwanya, bukan hurufnya" sebuah teori hermeneutika yang hingga kini masih relevan. Penafsiran semacam ini merupakan respons kontradiktif Philo terhadap penafsiran kaum Yahudi terhadap ayat-ayat hukum Perjanjian Lama.⁹⁶

Ketiga, hermeneutika umum. Menurut Sahiron Syamsuddin, yang menandai perbedaan antara hermeneutika klasik dan hermeneutika modern adalah bahwa pada masa klasik hermeneutika difokuskan untuk menafsirkan teks-teks suci, sementara pada masa modern hermeneutika tidak hanya terkait dengan teks-teks kanonik saja, melainkan juga terkait dengan segala hal yang dapat ditafsirkan. Hal ini menyangkut seluruh bidang ilmu sosial. Inilah yang disebut dengan *hermeneutika generalis*. Di sinilah posisi Ernst Schleiermacher dan Wilhelm Dilthey, dua dari empat tokoh yang telah dijelaskan di atas.

2. Aliran dan Objek Kajian Hermeneutika

Di atas telah diuraikan bagaimana pluralitas pemikiran para tokoh tentang bidang hermeneutika ini. Ini menandakan bahwa pemikiran mereka tentang hakikat dan metode pemahaman/penafsiran akan beragam pula. Ketika pemikiran seseorang mendapat perhatian dari pihak lain, maka pada saat itu ia telah menjadi suatu aliran tertentu. Selain itu, menurut Sahiron Syamsuddin, munculnya suatu aliran seringkali merupakan tanggapan kritis atau pengembangan dari aliran yang ada sebelumnya. Dialektika semacam ini merupakan faktor yang dapat menyebabkan atau mendorong perkembangan dan kematangan suatu bidang ilmu tertentu.⁹⁷

Aliran hermeneutika pada dasarnya sangat beragam. Dalam satu aliran dapat saja terdapat model-model pemikiran yang bervariasi yang saling melengkapi satu terhadap yang lainnya. Menurut Sahiron Syamsuddin, dari segi pemaknaan terhadap objek penafsiran, aliran hermeneutika dapat dibagi ke dalam tiga aliran utama. Pertama, aliran objektifis. Aliran ini lebih menekankan pada pencarian makna asal dari objek penafsiran (teks tertulis, teks diucapkan, perilaku, simbol-simbol kehidupan, dan lain-lain). Jadi, penafsiran versi aliran ini adalah merekonstruksi apa yang

⁹⁷*Ibid.*, 25.

dimaksud oleh pencipta teks. Scheiermacher dan Dilthey termasuk ke dalam aliran objektivitas ini.⁹⁸

Kedua, aliran subyektifis, yaitu suatu aliran yang lebih menekankan peran pembaca atau penafsir dalam menentukan makna teks atau objek-objek penafsiran lainnya. Di dalam aliran ini terdapat banyak aliran kecil, yakni strukturalisme, pascastrukturalisme, *Reader-Response Criticism* dan Dekonstruksi.⁹⁹ Ketiga, objektivis-cum-subyektivis. Aliran ini memberikan keseimbangan antara pencarian makna asal teks dan peran pembaca dalam penafsiran. Gadamer dan Gracia adalah pemikir hermeneutika yang termasuk dalam kategori aliran ini.¹⁰⁰ Pendekatan penafsiran seperti ini ditemukan dalam hermeneutika al-Qur'an Fazlur Rahman, yang berpretensi untuk menemukan makna substantif dari historis dan diaktualisasikan di masa kekinian.

Sebagaimana telah dijelaskan bahwa sejak dari awal hermeneutika dihubungkan dengan Hermes, yaitu utusan yang bertugas menyampaikan pesan Dewa Jupiter kepada manusia. Dengan diasosiasikan dengan Hermes, hermeneutika memiliki unsur triadik (tiga): pesan atau teks, penafsir (interpreter) yang diasosiasikan dengan Hermes yang menyampaikan pesan kepada manusia, dan penyampaian pesan tersebut kepada manusia (audiens). Dengan begitu, hermeneutika kemudian menjadi “seni menafsirkan” (*the art of interpretation*).

Hermeneutika secara umum (baik yang diterapkan dalam kajian teks maupun yang diterapkan dalam ilmu-ilmu sosial) melihat “teks” sebagai sesuatu yang dapat dibaca, diamati, atau dipikirkan, sehingga “teks” mengandung *dua pengertian*: teks tertulis (seperti buku, dokumen, kitab suci, dan lain sebagainya) dan teks tak tertulis atau realitas, namun juga dapat dibaca, seperti realitas sosial.

Teks adalah produk atau hasil dari pengarangnya (*the author*). Itulah sebabnya kajian hermeneutis sangat *concern* terhadap aspek pengarang (*authorship*) ketika berbicara tentang teks. Sebagai konsekuensinya, hermeneutika tidak membedakan antara teks umum dengan teks suci, terutama pada hermeneutika modern yang

⁹⁸*Ibid.*, 26.

⁹⁹*Ibid.*, 63-64.

¹⁰⁰*Ibid.*, 26.

dipelopori oleh Schleiermacher. Dalam hal ini, teks kitab suci tetap dianggap sebagai teks manusiawi, sebagaimana teks linguistik lainnya.¹⁰¹

Dalam hermeneutika selalu ditekankan pemahaman teks yang berpijak pada keterkaitan antar unsur triadik (tiga pihak): teks, pembaca atau penafsir, dan audiens (masyarakat). Menghubungkan ketiga unsur itulah yang sering disebut oleh para pendukung hermeneutika sebagai *negosiating process* (proses negosiasi), istilah M. Amin Abdullah. Sejauh mana kepentingan umat dapat terpenuhi dengan tafsiran baru menurut skema metodologis ini adalah sejauh mana pula si interpreter “membaca kondisi masyarakat” dan “membaca teks kitab suci”.

Dalam membaca teks, Komaruddin Hidayat.¹⁰² mengatakan bahwa seseorang diharapkan melakukan dialog imajinatif dengan pengarangnya, meskipun antara keduanya hidup dalam kurun waktu serta tempat yang berbeda. Kita diingatkan untuk tidak terburu-buru percaya terhadap apa yang tersurat. Jika sebuah teks tidak diteliti dan diinterogasi secara kritis, dapat-dapat kesadaran kognitif kita akan dijajah olehnya. Peringatan agar pembaca harus selalu curiga pada sebuah teks dimotori oleh Nietzsche, Marx, dan Freud yang dijuluki sebagai *The Masters of Prejudices* dalam tradisi hermeneutika. Menurut mereka, perasaan, pikiran, tindakan dan omongan, serta tulisan seseorang tanpa disadari mesti dikendalikan oleh kekuatan bawah sadarnya. Dalam pandangan Nietzsche, dalam diri seseorang selalu terdapat dorongan laten untuk menguasai orang lain.

Sedangkan menurut Freud, kekuatan libido yang obsesif dengan prinsip kenikmatan jasmani yang ditandai dengan seks, sangat kuat mengendalikan pikiran dan perilaku seseorang. Kata Marx, status sosial, ekonomi dan politik pasti akan mewarnai cara berpikir dan bertindak seseorang. Artinya, sebuah teks tidak pernah luput dari pengaruh dorongan subjektif untuk memenuhi, atau setidaknya menghibur, ketiga macam tuntutan tersebut. Oleh karena itu sekali lagi, agar pembaca tidak terbawa oleh subjektivitas pengarangnya, diperlukan *counter-prejudice* dalam

¹⁰¹Sebagaimana yang dipahami Richard E Palmer, dia memberikan peta hermeneutika kedalam enam bagian: (1). Hermeneutika sebagai teori tafsir (2) sebagai metode filologi (3) sebagai ilmu pemahaman Linguistik (4) sebagai fenomena *das sein* (5) sebagai sistem penafsiran. Lihat footnote No. 47.

¹⁰²Komaruddin Hidayat, *Menafsirkan Kehendak Tuhan* (Jakarta: Teraju, cet. ke-2, 2004), 145-146.

menelaah teks. Artinya, pembaca perlu “curiga” atau kritis terhadap diri sendiri dan terhadap teks.¹⁰³

3. Hermeneutika dalam Memahami Hadis

Secara substansial, hermeneutika dalam tradisi Islam sudah muncul sejak al-Qur'an itu diwahyukan, namun ilmunya disebut dengan ilmu tafsir. Ilmu tafsir merupakan disiplin ilmu yang memiliki akar sangat kuat dan berkembang hingga sekarang, terutama dalam rangka melakukan studi kritis mengenai hadis dan kandungan al-Qur'an.¹⁰⁴ Dalam menjalankan profesinya, seorang ahli tafsir dibekali dengan ilmu sejarah al-Qur'an, gramatika, serta sastra Arab yang mencakup ilmu balagh, ilmu bayan, dan ilmu maani.¹⁰⁵

Dalam kajian hadis, misalnya, kajian hermeneutika dengan pendekatan psikologis dan antropologis merupakan tradisi lama. Hadis tentang *faḍāil al-a'māl* (perbuatan yang paling mulia) yang diriwayatkan oleh Abdullah bin Mas'ud dapat dijadikan contoh.

“Saya (Abdullah bin Mas'ud) bertanya kepada Rasulullah. Amal apa yang lebih disukai oleh Allah? Beliau menjawab 'Salat pada waktunya'. Saya bertanya lagi: 'kemudian apa lagi' Beliau menjawab berbakti kepada kedua orang tua. Saya bertanya lagi, kemudian apa lagi wahai Rasulullah? Beliau menjawab, jihad di jalan Allah. Ibnu Mas'ud menceritakan bahwa Nabi telah menyampaikan amal-amal yang utama itu, dan sekiranya dia minta untuk ditambah lagi kepada beliau (tentang amal yang utama itu), niscaya beliau akan menambahnya lagi (untuk memenuhi permintaan itu).”¹⁰⁶

Dalam rekaman literatur sejarah, Abdullah Ibnu Mas'ud adalah pelayan terpercaya Nabi yang senantiasa ingin tahu amalan-amalan yang selayaknya ia prioritaskan. Namun demikian, ia dikenal “tukang tidur” (*the sleeper*), malas salat tepat waktu, dan penggembala yang sering bergumul dengan kotoran hewan. Dia selalu diejek karena kakinya yang kurus dan rambutnya kemerah-merahan karena jarang dibersihkan.¹⁰⁷

¹⁰³*Ibid.* 146.

¹⁰⁴Hanya saja hermeneutika yang berkembang dan dipahami dalam tradisi filsafat, kelihatannya secara metodologis melangkah lebih jauh, sehingga melampaui batas-batas tradisi ilmu tafsir yang selama ini dikembangkan dalam studi Islam. Lihat Hidayat, *Menafsirkan*, 149.

¹⁰⁵*Ibid.*

¹⁰⁶Hadis no. 496, Al-Bukhari, *Sahih Bukhari* dalam Program CD *Mausûah*.

¹⁰⁷Team Kodifikasi Purna Siswa 2005 M Madrasah Hidayatul Mibtadi-ien Lirboyo Kediri, *Kontekstualisasi Turats; Telaah Regresif dan Progresif* (Lirboyo: Pustaka De-Aly dan Purna Siswa Aliyah 2005, cet. ke-2, 2005), 56.

Oleh karena itu, Daqîq al-’îd, salah seorang ulama hadis, memahami bahwa teks hadis ini tidak mempunyai cakupan umum, tetapi bersifat khusus dan kondisional, yaitu mengindikasikan karakter psikis Abdullah bin Mas’ud yang senantiasa ingin mengetahui amalan-amalan yang diprioritaskan. Sehingga ketika dia bertanya amalan yang paling utama, berdasarkan pengalaman hidup yang dilihat oleh Nabi pada pelayan terpercayanya itu, Nabi mengatakan bahwa amalan yang paling utama adalah salat (tepat) pada waktunya. Dengan demikian, salat yang menjadi amalan utama pada teks hadis ini konteksnya hanya berlaku pada Abdullah bin Mas’ud dan orang-orang yang memiliki karakter psikis yang identik dengannya, bukan berlaku secara universal. Dengan kata lain bahwa dapat saja amalan yang utama itu bukan salat (tepat) pada waktunya, jika yang bertanya bukan dan tidak memiliki karakter seperti Abdullah bin Mas’ud.¹⁰⁸

Aplikasi hermeneutika dalam studi Islam semakin berkembang seiring dengan pesatnya sarjana-sarjana muslim yang menempuh pendidikan di dunia Barat. Muzairi menyebutkan beberapa nama, di antaranya Hasan Hanafi melalui karyanya, *les Methodes d’Exegese, Essai sur La Sciees Fordements de la comprehensio, ilmu Ushul al-Fiqh* (1965),¹⁰⁹ Fazlur Rahman (w. 1988/1409 H) dengan hermeneutika *double movement* melalui buku *Islam dan Modernitas*-nya, terj. Ahsin Muhammad (Bandung: Pustaka 1985), Farid Esack, *Membebaskan Yang Tertindas; al-Qur’an, Liberalisme, Pluralisme* (Bandung: Mizan, 2000), Aminah Wadud Muhsin dengan hermeneutika feminisnya, *Qur’an menurut Perempuan; Meluruskan Bias gender Dalam Tradisi Tafsir*, terj. Abdullah Ali (Jakarta: Serambi, 2001), Adzim Nanji yang telah membahas teori takwil dalam tradisi keilmuan Ismaili yang kemudian banyak membantu dalam kritik sastra, Nasr Hamid Abu Zayd (w. 2010/1431 H) yang sudah banyak menggeluti kajian hermeneutika dalam tafsir klasik. Di Indonesia sendiri juga

¹⁰⁸ *Ibid.*

¹⁰⁹ Hassan Hanafi pernah menyatakan bahwa hermeneutika sebenarnya bukan sekedar “ilmu interpretasi” (suatu teori pemahaman), akan tetapi ia juga mengandung pengertian ilmu yang menjelaskan penerimaan wahyu sejak dari tingkat perkataan sampai tingkat dunia. Jadi hermeneutika adalah ilmu tentang prosese wahyu dari huruf sampai pada tingkat kenyataan, dari logos sampai praksis, serta transformasi wahyu pada pikiran manusia. Menurutnya, proses pemahaman teks harus ditempatkan pada kedudukan kedua, Karena yang pertama kali dilakukan adalah kritik kesejarahan. Kritik kesejarahan ini bertujuan untuk menjamin keaslian sebuah teks dalam sejarah. Lihat Fuad Fanani, *Islam Mazhab Kritis*, (Jakarta: Kompas, 2004), 87 . Melalui buku tersebut, Hasan Hanafi dikenal sebagai cendekiawan muslim yang pertama-tama memperkenalkan kajian hermeneutika (pengertian sesungguhnya) dalam kajian Islam. menurut Hasan Hanafi, penggunaan hermeneutika pada awalnya hanya merupakan eksperimentasi metodologis untuk melepaskan diri dari positivisme dalam teoritisasi hukum Islam dan *uṣūl fiqh*. Namun respons terhadap tawaran hermeneutikanya hampir-hampir tidak ada. Lihat Muzairi, “Hermeneutik,” 53.

banyak ditemukan kajian-kajian hermeneutika, misalnya seperti yang dilakukan oleh Yusuf Rahman dan lain sebagainya.¹¹⁰

Namun demikian, penggunaan hermeneutika ini bukan tanpa tantangan. Sejumlah cendekiawan muslim menolak hermeneutika mengingat asal usulnya dari Barat yang dimunculkan sebagai metode kritik teks dalam rangka menguji validitas teks Alkitab, yang sebagaimana dimaklumi dalam sejarah bahwa saat itu teks Alkitab memiliki beragam varian, tidak seperti al-Qur'an yang redaksinya dari awal hingga akhir diyakini tetap otentik dan terjaga. Penolakan hermeneutika ini muncul terutama ketika akan diaplikasikan pada kajian al-Qur'an dengan alasan bahwa ketika ilmu ini diterapkan maka secara teologis dikesankan al-Qur'an masih diragukan otentisitasnya, padahal al-Qur'an hanya membutuhkan tafsir, bukan hermeneutika. Ugy Suharto, Doktor dari ISTAC Malaysia adalah salah seorang cendekiawan yang tegas mengemukakan penolakannya. Penolakan ini sepertinya berangkat dari asumsi Ugy Suharto bahwa hermeneutika hanya sekedar sebagai kritik teks untuk menguji validitas sebuah teks, padahal pada perkembangannya hermeneutika juga mewujudkan sebagai sistem interpretasi atau teori-teori tentang peraturan yang digunakan dalam penafsiran.¹¹¹

¹¹⁰Zunly Nadia, "Hermeneutika Jorge. J. E. Gracia dan Relevansinya dalam Memahami Hadis", Tesis, Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2012, footnote no. 10., 5-6; Muzairi, "Hermeneutik", 60-61.

¹¹¹Salahuddin Kafrawi dan Abdul Mustaqim, "Elemen-Elemen Hermeneutika dalam Tafsir al-Razi" dalam Syafaatun Almirzanah dan Sahiron Syamsuddin, *Upaya Integrasi Hermeneutika dalam Kajian Al-Qur'an dan Hadis, Teori dan Aplikasi* (Yogyakarta: LP-UIN Sunan Kalijaga, cet. ke-2, 2012), 71. Penolakan terhadap hermeneutika ini disebabkan oleh beberapa faktor. Pertama, faktor sejarah bahwa hermeneutika berasal dari penafsiran terhadap mitos Yunani, maka hermeneutika dianggap sebagai sebuah desakan rasionalisasi terhadap sebuah mitos yang kemudian menemukan relevansinya dalam kitab Bibel yang dianggap sudah tidak autentik bagi kalangan Kristen, karena ditulis oleh manusia sehingga jurang perbedaan dan pertentangan yang cukup tajam di dalam teks dapat didamaikan dengan hermeneutika. Bagi penolak hermeneutika, hal ini tentu saja berbeda dengan al-Qur'an yang tidak mengalami permasalahan dari segi sejarah karena diyakini sebagai wahyu Tuhan dan bukan perkataan Muhammad. Kedua, hermeneutika dalam hal ini adalah teori interpretasi yang hanya dapat digunakan terhadap teks-teks yang manusiawi. Sedang konsep al-Qur'an, wahyu dan sejarahnya membuktikan otentisitasnya bahwa al-Qur'an *lafẓan wa ma'nan* dari Allah. Konsekuensinya, konsep hermeneutika tidak dapat diterapkan terhadap al-Qur'an. Ketiga, tafsir al-Qur'an yang diterima oleh jumah selalu bertolak dari arti kosa kata bahasa Arab. Al-Qur'an dan sunah berbahasa Arab. *Tafsir bi ar-ra'yi* dan *bi al-'isyâri* pun disyaratkan untuk tidak menafikan dan menyimpang jauh dari arti kata yang sebenarnya. Takwil yang dilakukan oleh para ulama pun harus dengan alasan yang menyebabkan sebuah kata tidak dapat diartikan dengan makna aslinya. Dengan nash sebagai titik tolak, al-Qur'an terhindar dari penafsiran-penafsiran yang liar. Sedang dalam hermeneutika, interpretasi sebuah teks dapat saja berbeda menimbulkan unsur yang terlibat dalam penafsiran jauh lebih banyak. Perbedaan tempat dan waktu dapat menyebabkan perbedaan arti. Belum lagi perbedaan-perbedaan pengetahuan antara penafsir satu dengan lainnya mengenai sisi sejarah teks, psikologis sang pengarang dan sejauh mana kedua faktor tersebut mempengaruhi pemikiran sang pengarang dalam teks. Sekian faktor tersebut menjadikan hermeneutika lebih bernilai relatif. Keempat, tafsir dianggap lebih mempunyai pondasi tradisi yang kuat. Sumber primer tafsir dalam Islam adalah

Dilihat dari sejumlah penolakan tersebut dapat dipahami bahwa tampaknya penolakan itu muncul ketika hermeneutika akan diaplikasikan pada kajian al-Qur'an, sementara pada kajian hadis belum ada penolakan alias kontroversi soal itu. Ini berarti bahwa kajian hermeneutika pada hadis dapat dikatakan disepakati oleh para penggiat studi Islam. Tidak dapat dipungkiri bahwa sejarah al-Qur'an dan hadis sangat berbeda sehingga jaminan otentisitas terhadap hadis tidak ditemukan. Ulama menyepakati bahwa hasil penelitian para ulama terdahulu yang kemudian menghasilkan kualitas hadis sifatnya ijtihadi sehingga masih menyisakan ruang dialog bahkan perdebatan di dalamnya. Hadis yang diklaim sahih oleh ulama tertentu dapat saja didaifkan oleh ulama lain baik di waktu yang sama maupun oleh ulama belakangan.

Penggunaan hermeneutika menjadi sebuah keniscayaan dalam memahami sebuah teks hadis tidak hanya karena persoalan jarak dan waktu yang semakin jauh antara masa Nabi dengan generasi saat ini, tetapi juga karena hadis yang berasal dari Nabi pada dasarnya tidak hanya sekedar ucapan tetapi juga mencakup semua teladan, sikap hidupnya yang pada awalnya begitu sangat dinamis lalu menjadi statis dan "kaku" ketika terdokumentasi dalam teks, yang dapat terjembatani dengan apa yang ditawarkan oleh Gracia dalam teori hermeneutikanya yang bertujuan untuk menjembatani kesenjangan antar situasi-situasi di mana teks itu muncul dan situasi yang muncul di sekitar audiens kontemporer (pembaca/penafsir) yang berusaha menangkap makna dan implikasi dari teks hadis (teks historis). Hal ini karena, menurut Gracia, teks adalah entitas historis yang diproduksi pada waktu dan tempat tertentu, sehingga teks adalah bagian dari masa lalu dan ketika akan berinteraksi

al-Qur'an, Rasulullah dan sahabat. Tafsir yang berasal dari ketiga sumber tersebut ditransmisikan melalui riwayat yang jelas. Rasulullah saw. Menjelaskan arti ayat dengan otoritas yang diberikan oleh Allah kepada para sahabat. Selanjutnya para sahabat mendirikan madrasah-madrasah tafsir sebagai wadah untuk meneruskan rantai riwayat kepada tabi'in. Usai masa tabi'in, muncul upaya untuk mengkodifikasi tafsir diikuti dengan penetapan syarat-syarat mufasssir. Sementara itu Bibel dianggap bermasalah dengan persoalan autentisitas, sehingga penggunaan hermeneutika dari tradisi Yunani dianggap bermasalah dengan mempertahankan status Bibel sebagai kitab suci. Tetapi kemudian ketika hermeneutika mulai diterapkan, "kesucian" Bibel justru dibongkar karena dianggap merintangi upaya penafsiran yang ilmiah. Puncaknya terjadi ketika Schleiermacher menyamakan antara teks Bibel dan teks Yunani atau Romawi Kuno. Lihat Adian Husaini dan Abdurrahman al-Baghdadi, *Hermeneutika dan Tafsir al-Qur'an* (Jakarta: Gema Insani Press, cet. ke-2, 2008), 7-44. lihat pula <https://id-id.facebook.com/indonesiatanpajil/artikel-indonesiatanpajil-apa-itu-tafsir-hermeneutika>. Diakses pada tanggal 22-3-2016. Lihat juga Siti Zuhroh, "Kritik Adian Husaini terhadap Pemikiran Islam Liberal," Skripsi, Jurusan Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2009; Nadia, "Hermeneutika," 5-6.

dengan teks maka seseorang berperan sebagai historian untuk mendapatkan kembali masa lalu itu.¹¹²

Dalam kerangka itulah para ulama telah menelisik aspek-aspek teks sekaligus berhasil mengonseptualisasi teori yang berfungsi mengenali Nabi selaku pengarang teks hadis. Ini penting mengingat sunah yang diletakkan oleh Nabi tidak mesti semuanya dalam kapasitasnya sebagai nabi tetapi terkadang sebagai kepala Negara, hakim, dan manusia biasa. Persoalan yang kemudian muncul adalah bagaimana menentukan bahwa Nabi bertindak dalam salah satu kapasitas di atas.¹¹³ Dalam konteks inilah para ulama terkadang berbeda pendapat dalam memahami hadis lantaran perbedaan mereka dalam memahami kapasitas Nabi saat melakukan atau menyampaikan hadisnya. Penelitian tentang hal ini akan membantu memberikan petunjuk tentang hukum suatu Sunah, apakah kewajiban, anjuran, atau kebolehan, di satu sisi, ataukah larangan, kemakruhan, di sisi lain.¹¹⁴

Sejumlah cendekiawan Islam telah mengemukakan gagasan serta contoh aplikasi mereka dalam memahami hadis dengan pendekatan hermeneutika ini. Salah satu di antaranya adalah Fazlur Rahman (1919-1988). Model pemahaman yang ditawarkan oleh Rahman adalah model pemahaman hadis dengan pendekatan metode kritik sejarah. Dengan metode ini Rahman mengkaji secara kritis terhadap warisan-warisan kesejarahan, termasuk hadis, tanpa harus mengesampingkan nilai normatif Islam secara umum. Yang dipentingkan oleh metode ini adalah bukan peristiwa sejarahnya, melainkan apakah cerita yang disebut sebagai peristiwa sejarah, yakni cerita-cerita yang terdapat dalam teks (matan) hadis itu mengandung kebenaran atau kepalsuan.¹¹⁵ Oleh karena itu, menurut Rahman, dalam memahami hadis diperlukan adanya revaluasi dan reinterpretasi yang tepat terhadap unsur-unsur yang terdapat di dalam hadis sesuai dengan kondisi-kondisi moral-sosial yang sudah berubah pada masa kini. Revaluasi dan reinterpretasi ini hanya dapat dilakukan dengan suatu studi historis terhadap hadis, yakni dengan mengubah hadis menjadi "sunah yang hidup" dan membedakan nilai riil yang dikandungnya dari latar belakang situasionalnya.¹¹⁶

¹¹²Nadia, "Hermeneutika," 6-7.

¹¹³Tim Kodifikasi Purna Siswa 2005 M, *Kontekstualisasi Turâts*; Telaah Regresif dan Progresif (Kediri: Pustaka De Aly, cet. ke-2, 2009). 56.

¹¹⁴*Ibid.*

¹¹⁵Abdul Haris, "Hermeneutika Hadis (Studi Atas Teori Pemahaman Hadis Menurut Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrur)," Disertasi, Program Pasca Sarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2011, 3.

¹¹⁶*Ibid.*, 4.

Selain itu, Rahman juga membedakan makna antara hadis dan sunah yang sebelumnya mayoritas ulama memaknainya secara sinonim. Hadis yang secara bahasa bermakna cerita, penuturan, atau laporan merupakan unit disiplin ilmu yang memiliki pengertian suatu narasi, biasanya sangat singkat dan bertujuan memberikan informasi tentang apa yang dikatakan, dilakukan, dan disetujui atau tidak disetujui oleh Nabi, termasuk informasi yang sama mengenai para sahabat, terutama sahabat-sahabat senior, dan lebih khusus lagi mengenai keempat khalifah yang pertama.¹¹⁷

Sementara itu, sunah merupakan sebuah konsep perilaku ideal yang hendak dicontoh persis oleh generasi-generasi Muslim pada zaman lampau, dengan cara menfasirkan teladan-teladan Nabi berdasarkan kebutuhan-kebutuhan mereka yang baru dan materi-materi baru yang mereka peroleh, di mana penafsiran ini dilakukan secara terus menerus dan bersifat progresif. Istilah sunah ini mencakup sunah Nabi, tradisi yang hidup dari generasi yang paling awal, dan kesimpulan-kesimpulan yang ditarik dari keduanya.

Mengacu pada model kritik sejarahnya itulah, Rahman kemudian menolak (setidaknya meragukan) autentisitas sejumlah hadis, seperti hadis-hadis tentang janji bagi muslim akan masuk surga meski ia telah berbuat zina dan mencuri. Menurut analisisnya, formula yang disajikan oleh hadis-hadis seperti ini adalah mula-mula dimaksudkan untuk memberikan definisi hukum mengenai seorang muslim dan menyelamatkan dari kaum muslimin dari perang-perang saudara yang bersifat dogmatis, yang dirasa akan mengancam struktur masyarakat muslim, khususnya dalam ranah moral teologis.¹¹⁸

Persoalan umat Muslim saat itu adalah batasan seseorang yang dapat dikatakan seorang muslim atau mukmin dan dapatkah seorang muslim yang telah melakukan dosa besar tetap dipandang sebagai seorang muslim. Bagi kelompok khawarij, orang yang demikian tidak dapat dikatakan sebagai seorang muslim atau mukmin, melainkan sudah disebut sebagai kafir, bahkan terhadap orang-orang yang tidak memandang kafir terhadap orang tersebut pun dipandang kelompok ini sebagai kafir pula. Kelompok inipun kemudian menyerukan jihad untuk menentang orang-orang yang tidak sependapat dengan mereka.¹¹⁹

¹¹⁷*Ibid.*, 89.

¹¹⁸*Ibid.*, 112.

¹¹⁹*Ibid.*, 113.

Sementara itu, sebagai respons terhadap kelompok khawarij ini, muncul kelompok Murji'ah yang mengajarkan doktrin bahwa seseorang yang mengaku muslim tidak dapat dinyatakan sebagai kafir hanya karena berdasarkan perbuatan-perbuatan yang telah dilakukannya. Keyakinan yang ada di dalam batin seorang yang telah mengaku muslim harus diserahkan kepada Allah untuk diadili-Nya nanti di akhirat.¹²⁰ Oleh karena itu, untuk menyelamatkan umat dari pertentangan-pertentangan dogmatis dalam wilayah moral teologis tersebut, definisi mengenai seorang muslim atau mukmin harus diformulasikan. Hadis seperti itu sejalan dengan pandangan kelompok Murji'ah, diciptakan untuk memberikan batasan bahwa seseorang yang telah mengikrarkan bahwa tidak ada tuhan selain Allah tetap masuk surga, walaupun ia telah berzina dan mencuri.¹²¹

Sementara itu, ditemukan pula hadis yang menyebutkan bahwa ketika seseorang melakukan perzinaan, maka imannya keluar darinya dan di atas kepalanya ada semacam kanopi (atap). Kemudian ketika ia meninggalkan perbuatan tersebut, maka iman kembali kepadanya.¹²² Hadis seperti ini ditujukan kepada orang-orang yang mungkin akan mengalami goncangan moral (*moral shock*) berkaitan dengan isi dari hadis yang pertama, yakni bagaimana seorang yang telah melakukan perbuatan zina dan mencuri tetap dipandang sebagai seorang muslim yang baik. Melalui hadis terakhir ini dijelaskan bahwa seseorang yang sedang melakukan perzinaan atau pencurian, maka pada itu imannya sedang keluar dari dirinya.¹²³

Model pemahaman hadis yang ditawarkan oleh Rahman ini menimbulkan pro kontra di masyarakat Islam. Karena menolak otentisitas sejumlah hadis-hadis yang telah disahihkan oleh para ulama hadis, Rahman kemudian dinilai sebagai seorang "perusak hadis", namun bagi mereka yang memahami kondisi dan latar belakang sosial yang mengitari Rahman saat itu menilainya sebagai pembela eksistensi hadis.¹²⁴

Cendekiawan Islam lain yang turut menerapkan kajian hermeneutika terhadap hadis adalah Muhammad Yusuf al-Qaradhawi (w. 2022). Dalam salah satu bukunya,

¹²⁰*Ibid.*

¹²¹*Ibid.*

¹²² عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِذَا رَأَى الْعَبْدُ خَرَجَ مِنْهُ الْإِيمَانُ فَكَانَ فَوْقَ رَأْسِهِ كَالظُّلَّةِ فَإِذَا خَرَجَ مِنْ ذَلِكَ الْعَمَلِ عَادَ إِلَيْهِ الْإِيمَانُ Sunan at-Turmudzi, no. 2549. Program CD, al-Hadis asy-Syarif.

¹²³ Abdul Haris, "Hermeneutika Hadis," 113-114.

¹²⁴*Ibid.* 8.

Kaifa nata'âmalu ma'a as-Su`nnah an-Nabawiyah, Yusuf al-Qardhawi mengintrodusir delapan langkah dalam memahami hadis.¹²⁵

Jika dilihat, tampaknya tawaran metodologi pemahaman sunah dari al-Qardhawi setidaknya sedikit banyak telah menyentuh konsep hermeneutika seperti yang dikemukakan oleh Gadamer. Dalam delapan tawarannya yang terkait dengan pemahaman terhadap sunah, secara umum telah mengandung unsur-unsur prinsipil dalam konsep hermeneutik. Hal ini akan semakin jelas jika melihat secara jeli tawaran langkah-langkah al-Qardhawi terutama pada langkah yang keempat dan kelima seperti penjelasan di atas, yakni dengan memahami hadis sesuai dengan situasi, kondisi dan tujuannya. Menurutnya, untuk mencapai sebuah pemahaman hadis yang komprehensif dapat dilakukan dengan cara memperhatikan sebab-sebab khusus yang melatarbelakangi munculnya hadis atau mengaitkan dengan illat yang dinyatakan secara langsung dalam hadis tersebut maupun secara tidak langsung, yang disimpulkan dari konteks yang melingkupinya. Hal ini, menurut hemat penulis, sejalan dengan prosedur hermeneutika yakni dengan melakukan ziarah historis sekaligus melakukan gerak dialogis antara situasi di mana teks itu muncul dan era kekinian.

Dengan melakukan ziarah historis ini implikasi yang muncul adalah adanya pemahaman terhadap teks hadis yang selalu dapat diperbaharui dan diperluas horisonnya sehingga tidak mengeras dan menutup diri menjadi ideologi sakral yang berujung pada pengharaman interpretasi baru.

Di sini dapat dipahami bahwa, sebagai sebuah metode interpretasi, hermeneutika tidak hanya terfokus pada teks kemudian menyelami makna literal semata. Lebih dari itu, hermeneutika berusaha menggali makna terdalam dengan mempertimbangkan beberapa aspek penting, atau dengan kata lain hermeneutika berusaha menggapai narasi tak terbaca dari narasi permukaan (terbaca). Cara kerja hermeneutika yang tidak hanya sekedar menggali dari makna literal teks inilah yang kemudian menurut hemat penulis menjadi suatu ciri khas sekaligus kelebihan

¹²⁵Delapan langkah tersebut adalah: 1. Memahami hadis sesuai dengan petunjuk al-Qur'an; 2. Menghimpun hadis-hadis yang setema; 3. Kompromi terhadap hadis-hadis yang kontradiktif; 4. Memahami hadis sesuai dengan latar belakang, situasi dan kondisi serta tujuannya; 5. Membedakan antara sarana yang berubah-ubah dengan tujuan yang tetap; 6. Membedakan antara ungkapan *haqiqah* dan *majaz*; 7. Membedakan antara yang ghaib dan nyata; 8. Memastikan makna kata-kata dalam hadis. Lihat Yusuf al-Qardhawi, *Kaifa nata'âmalu ma'a as-sunah; ma'âlim wa dawâbiṭ* (USA: al-Ma'had al-'Alam al-Fikr al-Islamy, 1990), 93-179; lihat pula Suryadi, *Metode Kontemporer Memahami Hadis Nabi* (Yogyakarta: Teras, 2008), 137-187.

tersendiri di antara model-model interpretasi ulama klasik yang lain. Hermeneutika berusaha mengungkap makna tersembunyi di balik teks yang sebelumnya tidak terbaca. Sementara model interpretasi yang selama ini banyak dikembangkan oleh ulama klasik dalam memahami teks belum menyentuh apa yang oleh M. Shofan disebut sebagai “narasi tak terbaca”.¹²⁶

Pembacaan dari “narasi permukaan” ke “narasi tak terbaca” inilah yang sesungguhnya telah dilakukan oleh al-Qaradhawi dalam memahami sebuah teks hadis. Dalam konsep yang ditawarkannya, ia berusaha menggapai makna terdalam dan tujuan esensi dari teks hadis. Hal ini tercermin pada langkah kelimanya yakni dengan membedakan sesuatu yang bersifat temporal sekaligus berubah dan tujuan esensi yang bersifat permanen. Salah satu contoh dari cara kerja ini, sebagaimana disinggung di atas, adalah hadis yang berbunyi *Khairu ma Tadâwaytum bihî al-hijâmatu*.¹²⁷ Hadis ini sering kali dipahami bahwa tujuan esensinya adalah berbekam. Menurut al-Qardhawi, hadis tentang berbekam tersebut tujuan esensinya adalah memelihara kesehatan dan kehidupan manusia, keselamatan tubuh serta pengobatan dan sarana lokal dari hadis di atas adalah bekam. Sementara sifat dari sarana selalu berubah sesuai dengan kondisi dan situasi. Jadi, di era kontemporer ini, boleh jadi pengobatan terbaik bukanlah bekam. Inilah yang kemudian menurut penulis dianggap sebagai suatu pembacaan dari “narasi permukaan” ke “narasi tak terbaca”, salah satu prinsip penting dalam metode hermeneutika. Melihat upaya al-Qardhawi dalam memahami dan berinteraksi dengan sunah Nabi sebagaimana yang telah dipaparkan di atas, maka sebenarnya al-Qaradhawi adalah salah satu ulama kontemporer yang telah menggunakan pendekatan hermeneutika, walaupun ia tidak secara gamblang mendemonstrasikan dan menamakan metodenya itu dengan metode hermeneutika.

Selain Fazlur Rahman dan al-Qaradhawi, muncul pula seorang intelektual muda, M.Khalid Abou El Fadel. Melalui bukunya, *Speaking in God's Name; Islamic Law Authority, and Women*, ia menawarkan konsep hermeneutika negosiatifnya dan mengaplikasikannya pada hadis-hadis sandaran hukum bagi fatwa-fatwa oleh CRLO (*Council for Scientific Research and Legal Opinion*) sebuah lembaga di Arab Saudi yang diberikan kepercayaan mengeluarkan fatwa. Dalam kajiannya, Abou El Fadl menemukan kecenderungan otoritarianisme dan *despotisme* (kesewenang-wenangan) pada lembaga tersebut karena mengacu pada hadis-hadis yang secara hermeneutis

¹²⁶M. Shofan, *Jalan Ketiga Pemikiran Islam* (Yogyakarta: Ircisod, 2006), 236.

¹²⁷Hadis riwayat Ahmad dan at-Thabari. Al-Hakim menganggap shahih dari Samrah.

tidak memadai sebagai sandaran hukum yang pada gilirannya memiliki dampak sosial besar. Hadis-hadis tersebut pada umumnya tidak kompeten dan proses pemaknaannya sangat subjektif dan selektif.

B. Perkembangan Metode Kritik dan Pemahaman Hadis

Terkait dengan pemahaman hadis, menurut Syuhudi Ismail, ada dua istilah yang harus diperhatikan, yaitu *naqd al-matan* dan *fahm al-hadis* atau *fiqh al-hadis*. Sejumlah cendekia ilmu hadis memiliki pandangan yang berbeda, apakah kedua istilah tersebut sama atau berbeda. Syuhudi Ismail berpandangan bahwa kedua istilah tersebut berbeda, *naqd al-matan* berorientasi pada kritik otentisitas matan.¹²⁸ Pandangan Syuhudi ini sepertinya mengacu pada makna kata *naqd* itu sendiri yang bermakna “kritik” dan kemudian berkembang menjadi “penelitian”, “pengecekan” dan “pembedaan”. Hasjim Abbas menyebutkan, kata *naqd* biasanya dipersepsikan sebagai upaya untuk membedakan yang salah dan benar,¹²⁹ Saifuddin mengungkapkan juga bahwa kata tersebut dapat bermakna “memisahkan”.¹³⁰ Dengan demikian, secara terminologi hadis, *naqd al-matan* dapat dipahami sebagai upaya untuk membedakan dan memisahkan antara hadis yang sahih dan tidak sahih.

Sementara itu, kata *fiqh al-hadis*, menurut Syuhudi Ismail, adalah upaya pemahaman hadis yang tidak lagi disibukkan dengan uji otentisitas hadis, baik dari sanad maupun matannya.¹³¹ Dengan kata lain, objek kajian *fiqh al-hadis* adalah hadis-hadis yang telah dinyatakan sahih baik sanad maupun matannya. Pendapat ini diamini oleh Nizar Ali. Menurutnya, *naqd al-hadis* lebih menekankan pada aspek otoritas dan validitas hadis baik dari aspek sanad maupun matan. Adapun *fiqh al-hadis* lebih menekankan upaya metodologis terhadap pemahaman hadis. Karena itu, pendekatan sejarah dalam *naqd al-hadis* dan *fiqh al-hadis* akan berbeda terapannya. Pada *naqd al-hadis*—misalnya dalam aspek sanad—, pendekatan sejarah diarahkan pada mencari kredibilitas perawi dari sisi sejarah perawinya, baik menyangkut kapasitas intelektualnya, moral, maupun aspek data kesejarahannya. Sementara pada *fiqh al-hadis*, pendekatan sejarah diarahkan untuk melihat peristiwa sejarah atau situasi pada

¹²⁸Ismail, *Kriteria*, 180.

¹²⁹Abbas, *Kritik*, 9.

¹³⁰Saifuddin, *Arus Tradisi Tadwin dan Historiografi Islam; Kajian Lintas Aliran* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011), 243.

¹³¹Ismail, *Kriteria*, 181.

saat itu atau menjelang hadis tersebut disabdakan oleh Nabi.¹³² Hal yang sama dikemukakan oleh Abdul Mustaqim, penelitian hadis yang fokusnya tidak lagi disibukkan dengan status sanad atau *takhrij al-hadis* serta menggunakan beberapa pendekatan, semisal historis, antropologis dan sosiologis, dikategorikan sebagai *fiqh al-hadis*.¹³³

Pendapat berbeda dikemukakan oleh Suryadi. Menurutnya, pemahaman hadis dalam bahasa Arab sering disebut dengan *fahm al-hadis* atau *fiqh al-hadis* yang bermakna memahami, mengerti dan mengetahui. Pemahaman hadis merupakan bagian dari kritik matan, dan kritik matan adalah bagian dari kritik hadis. Dalam studi pemahaman hadis dikenal dengan nama “syarah” yang merupakan penerapan secara objektif suatu teori atau hukum dalam fakta yang terbentuk secara bebas melalui pengamatan sistematis.¹³⁴

Di sini dapat dipahami bahwa Suryadi tampaknya meskipun membedakan kedua istilah tersebut namun tidak memisahkannya. Hal ini dapat dimaklumi mengingat *naqd al-matan* dan *fiqh al-hadis* dapat saja dilakukan secara berbarengan, meski tidak selamanya demikian. Ketika seseorang menemukan matan yang kandungannya tampak ganjil misalnya, tentu ia tidak boleh serta merta menolak dan menilainya daif. Ia diharuskan melakukan uji dan analisis dengan menggunakan tolok ukur dan pendekatan yang relevan dengan kandungan matan tersebut. Analisis itu akan menghasilkan kesimpulan apakah matan hadis yang ganjil tadi dapat diterima (sahih) atau tidak (daif). Apabila diterima maka dapat diduga bahwa ada pemahaman yang dapat diungkap dari matan yang ganjil tersebut yang pada akhirnya “menyelamatkan”nya dari kategori daif. Pada kasus ini *naqd* dan *fiqh al-hadis* dilaksanakan secara berbarengan.

Terlepas dari perbedaan di atas, perlu diketahui bahwa proses kritik maupun pemahaman hadis berlangsung sejak zaman Nabi. Namun kendala yang dialami oleh para Sahabat saat itu belum ada mengingat konfirmasi tentang kebenaran informasi ataupun solusi atas kesulitan dan perbedaan dalam memahami hadis dengan mudah dapat dilakukan. Ketika seorang sahabat mendengar informasi tentang Nabi mereka

¹³²Nizar Ali, “Pengantar” dalam *Memahami Hadis Nabi* (Yogyakarta: CESaD YPI Al-Rahmah, 2001), xii-xiii.

¹³³Abdul Mustaqim, “Paradigma Interkoneksi dalam Memahami Hadis Nabi: Pendekatan Historis, Sosiologis dan Antropologis” dalam *Paradigma Integrasi-Interkoneksi dalam Memahami Hadis*, ed. M. Yusuf (Yogyakarta: Bidang Akademik UIN Sunan Kalijaga, 2008), 2.

¹³⁴Suryadi, *Metode Kontemporer Memahami Hadis Nabi; Perspektif Muhammad al-Ghazali dan Yusuf al-Qaradhawi* (Yogyakarta: Penerbit TERAS, 2008), 67.

dapat melakukan kroscek secara langsung kepada Nabi, demikian pula ketika terjadi perbedaan pemahaman di kalangan sahabat, maka perbedaan tersebut dapat diselesaikan dengan mudah di hadapan Nabi.

Perkembangan selanjutnya, ketika Nabi telah wafat dan jarak masa kehidupan umat dengan Nabi semakin jauh maka ruang perbedaan pemahaman hadis mulai tumbuh dan lambat laun semakin melebar. Hadis kemudian dipahami sesuai dengan latar belakang keilmuan, subjektivitas dan kepentingan masing-masing individu. Secara garis besar, Suryadi menyebutkan dua aliran besar dalam pemahaman hadis, yaitu *pertama*, kelompok yang lebih mementingkan makna lahiriah teks hadis yang disebut dengan *ahl al-hadis*, tekstualis. *Kedua*, kelompok yang mengembangkan penalaran terhadap faktor-faktor yang berada di belakang teks disebut *ahl ar-ra'yi*, kontekstualis.¹³⁵

Ahl al-Hadis muncul sejak generasi sahabat, dengan berbagai persoalan yang belum kompleks. Mereka berpegang pada makna lahiriah nash, karena menurut mereka hadis adalah tafsir al-Qur'an, dan al-Qur'an sendiri sifatnya mutlak. Kebenaran rasio sifatnya nisbi sehingga tidak mungkin dapat menjelaskan sesuatu yang mutlak.¹³⁶ Di samping itu, kelompok ini juga mengabaikan sebab-sebab terkait yang berada di sekeliling teks. Menurut Suryadi, dalam kultur yang relatif dekat dengan Nabi, dampak yang ditimbulkan belum begitu kelihatan, karena perubahan yang signifikan dalam budaya dan gesekan antara kebudayaan lokal dan luar belum terlalu terasa. Namun ketika hadis telah melintasi banyak generasi dan kebudayaan serta berhadapan dengan berbagai kemajuan ilmu pengetahuan mengimbas pada semakin kompleksnya persoalan kehidupan.¹³⁷ Aliran pemahaman ini lebih banyak dianut oleh ulama-ulama Hijaz (Makkah dan Madinah).

Kelompok kedua, *ahl ar-ra'yi*, adalah kelompok yang memahami persoalan secara rasional dengan tetap berpegang kepada nash al-Qur'an dan hadis. Oleh karena itu, tidak jarang mereka "mengorbankan" hadis *ahad* yang bertentangan dengan al-Qur'an. Kelompok ini mempertahankan akal dalam mengembangkan konsep-konsep seperti *maslahah* dan *istihsan* dan mengutamakan *qiyas* dari pada teks-teks yang

¹³⁵Suryadi, *Metode*, 73.

¹³⁶*Ibid.*, 74.

¹³⁷*Ibid.*, 74.

bersifat hipotetik. Pengikut aliran ini adalah mayoritas ulama Irak dan negeri-negeri yang jauh dari Hijaz.¹³⁸

Kedua aliran pemahaman hadis di atas tumbuh dan berkembang secara masif di dunia Islam dengan ditopang oleh kelompok-kelompok pengusungnya masing-masing, baik kelompok yang berbasis pada pemahaman keislaman semisal fikih dan teologi maupun kelompok-kelompok politik. Misalnya adalah aliran tekstualis. Kelompok ini telah melembaga dengan aliran fikih Hanbali yang berpandangan bahwa segala hal harus dirujuk pada teks yang ada. Pada perkembangan selanjutnya, kaum Hanbali, para pengikut mazhab Ahmad bin Hanbal telah mengklaim diri sebagai kaum salafi dan Imam Ibnu Taimiyah disebut-sebut sebagai tokoh yang berhasil membentuk salafisme dalam bentuknya yang baru. Mazhab ini dianut secara rigid oleh wahabiyah di Saudi Arabiah dan disebarkan ke seluruh dunia Islam melalui buku-buku yang mereka cetak dengan dana yang besar.¹³⁹ Mereka adalah para penerus gagasan Ibnu Taimiyah, Ibnu al-Qayyim dan Ibnu Abd al-Wahhab. Tokoh-tokoh terkenal antara lain, Sayyid Muhammad Rasyid Ridha, Muhammad Hamid al-Faqy, Abdur Rahman al-Yamany, Muhammad Nashir ad-Din al-Albany, Muhammad Abd ar-Razzaq Hamzah. Mereka dikenal memiliki gagasan yang terikat dengan ideologi mazhab.¹⁴⁰

Kelompok *ahl ar-ra'yi* yang memiliki semangat pembaharuan merupakan cikal bakal perkembangan pemahaman hadis dari generasi ke generasi, terutama kontekstualisasi hadis dalam wacana kontemporer. Selain berpegang pada struktur teks hadis dan pendapat para tokoh klasik, para pemerhati hadis kontemporer berpegang kepada rasio untuk memahami persoalan-persoalan yang ada.¹⁴¹ Namun pemanfaatan rasio pada kelompok ini tidaklah semaksimal para filosof, akal digunakan hanya sebatas justifikasi.¹⁴²

Dalam konteks ini Hamim Ilyas menyebutkan bahwa tuntutan kontekstualisasi hadis itu dapat terjadi karena beberapa spektrum berikut:¹⁴³ Pertama, jumlah umat

¹³⁸*Ibid.*, 75.

¹³⁹*Ibid.*, 77.

¹⁴⁰Mahmud Said Muhammad Mamdûh, *al-Ittijâhât al-Ḥadisiyah fî al-Qarni ar-Râbi' 'Asyar* (Kairo: Dar al-Bashair, 2009), 43-44.

¹⁴¹Mochammad Achwan Baharuddin, "Teori Interpretasi Gracia dan Relevansinya Terhadap Pengembangan Metodologi *Ma'anil Hadis*," Tesis, Program Magister Studi Agama dan Filsafat Universitas Negeri Islam (UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2013, 106.

¹⁴²Suryadi, *Metode*, 77

¹⁴³Ilyas, "Kontekstualisasi Hadis Dalam Studi Agama," dalam *Wacana Studi Hadis Kontemporer*, ed. Hamim Ilyas (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2002), 176.

Islam yang semakin banyak dan penyebaran mereka di berbagai wilayah geografi dan geopolitik yang berbeda-beda berikut permasalahan yang mereka hadapi. Hal ini berdasarkan data *World Muslim Gazetteer* Edisi 1985 yang diterbitkan OKI menyebutkan bahwa jumlah seluruh orang Islam di dunia hampir mencapai 1,2 miliar atau sekitar 1,174.337.682 orang. Orang-orang Islam tersebut, dua pertiga di antaranya menjadi penduduk lima puluh Negara muslim, dan sisanya menjadi minoritas di negara-negara Barat dan beberapa Negara di Asia, Afrika dan Amerika latin.

Meningkatnya jumlah umat Islam ini berimbas pada membludaknya jumlah jemaah haji setiap tahunnya, yang menyebabkan tidak seimbangnya daya tampung tempat-tempat yang menjadi pusat kegiatan ibadah haji, termasuk kemampuan pemerintah Arab Saudi dalam menyediakan fasilitas bagi jemaah. Itulah sebabnya mengapa Arab Saudi menetapkan kuota jemaah haji dari tiap-tiap negara berdasarkan persentase jumlah umat Islam di negara-negara tersebut. Di samping itu, banyaknya jemaah haji tersebut menuntut dilakukannya kontekstualisasi hadis-hadis yang terkait *mabit bi mina* dan *sai*.

Kedua, spektrum posisi minoritas di sebuah negara. Sebagaimana disebutkan di atas bahwa penyebaran umat Islam dewasa ini telah merambah ke beberapa negara di Asia, Afrika dan Barat, di mana mereka menjadi sebagai penduduk minoritas di negara-negara tersebut. Konsekuensinya, mereka dituntut untuk dapat menyesuaikan diri dengan sistem yang dijalankan negara. Mereka harus menerima sekularisme dengan segala konsekuensinya, sehingga mereka dituntut untuk melakukan kontekstualisasi banyak hadis yang di antaranya hadis mengenai aurat perempuan dan kurban, khususnya di negara-negara yang menganut sekularisme yang ekstrim dan melarang penggunaan simbol-simbol keagamaan di lembaga pemerintahan seperti Perancis. Kontekstualisasi hadis-hadis seperti itu juga dituntut terhadap minoritas muslim di negara-negara yang mengambil kebijakan represif terhadap agama seperti RRC, dan Negara yang mayoritas penduduknya beragama Hindu.

Ketiga, spektrum modernisasi dan pembangunan. Harus diakui bahwa Barat dengan modernismenya telah mencapai kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi, kemakmuran ekonomi dan kestabilan politik. Hal ini kemudian memikat negara-negara berkembang yang belum maju termasuk seluruh negara muslim untuk meraih hal yang sama dengan melakukan modernisasi. Dengan menggunakan perencanaan

dan strategi tertentu mereka melakukan pembangunan di segala bidang dan meminta warganya untuk berpartisipasi dan menyuksekkannya.

Karena ada ajaran hadis yang secara harfiyah tidak sesuai dengan tuntutan pembangunan, maka untuk menyuksekkannya umat Islam sebagai komponen masyarakat dalam sebuah negara dituntut untuk melakukan kontekstualisasi. Sebagai contoh, untuk menyuksekan pembangunan di bidang politik, ekonomi, hukum, dan kependudukan, umat Islam di Indonesia era Orde Baru dituntut untuk melakukan kontekstualisasi hadis-hadis yang berkaitan dengan itu, misalnya hadis-hadis tentang riba dan jual beli uang, hadis-hadis tentang meminta jabatan, hadis-hadis tentang hubungan Muslim dan non-Muslim, serta hadis-hadis tentang kematian ibu yang melahirkan dan kematian anak.

Keempat, perubahan sosial. Pembangunan dan modernisasi mau tidak mau pasti berdampak terhadap perubahan masyarakat. Dengan pembangunan khususnya di bidang ekonomi dan pendidikan, banyak umat Islam laki-laki atau perempuan, dapat melakukan mobilitas vertikal sehingga status sosial ekonomi mereka mengalami peningkatan secara sangat signifikan. Karena itu demi keadilan, hal ini menuntut dilakukannya kontekstualisasi terhadap hadis-hadis mengenai zakat dan peran perempuan dalam masyarakat dan keluarga.

Seiring dengan itu, ide atau teori-teori ilmu pengetahuan yang terus berkembang di Barat gencar masuk ke dalam kesadaran banyak umat Islam melalui berbagai saluran, ide-ide tentang HAM, pluralisme agama dan demokrasi serta teori tentang manusia dan penciptanya telah menjadi ideal dan pandangan yang saat ini diakui kebenarannya. Menurut Hamim Ilyas, dalam batas-batas tertentu, hal ini juga menuntut kontekstualisasi banyak hadis yang berkaitan dengannya.

Namun demikian perlu diingat bahwa kontekstualisasi tersebut merupakan usaha penyesuaian dengan dan dari hadis untuk mendapatkan pandangan yang sejati, orisinal dan memadai bagi perkembangan atau kenyataan yang dihadapi. Dengan kata lain, menurut Hamim Ilyas, kontekstualisasi tidak dilakukan untuk penyesuaian perkembangan dengan teks hadis, atau sebaliknya, penyesuaian teks hadis dengan perkembangan zaman, tetapi yang dilakukan adalah dialog atau saling mengisi di antara keduanya. Penyesuaian perkembangan dengan teks, lanjut Hamim Ilyas, menjadi penutupan doktrin yang mengabaikan sejarah. Sebaliknya, penyesuaian teks

dengan perkembangan menjadi perlakuan yang tidak menghargai nilai yang memancar darinya.¹⁴⁴

Terkait dengan kontekstualisasi ini pula Ali Sodiqin mengemukakan tiga model inkulturasi al-Qur'an terhadap masyarakat Arab saat itu.¹⁴⁵ Hemat penulis model-model ini relevan untuk diaplikasikan terhadap studi hadis dalam menghadapi perkembangan dan perubahan sosial. Pertama, *tahmîl* yaitu model di mana Islam mengapresiasi dan menerima serta membiarkan keberlangsungan sebuah tradisi. Sikap ini ditunjukkan dengan adanya ayat-ayat al-Qur'an yang menerima dan melanjutkan keberadaan tradisi tersebut menyempurnakan aturannya, tanpa mengubah paradigma keberlakuannya. Contoh yang dapat mewakili model ini adalah perdagangan dan penghormatan terhadap bulan-bulan haram. Islam memberikan apresiasi tinggi terhadap praktek perdagangan masyarakat jahiliyah dan membedakannya dengan praktek riba yang juga berkembang saat itu. Demikian pula, dengan penghormatan terhadap empat bulan kamariyah (Zulkaidah, Zulhijah, Muharam, dan Rajab), Islam melanggengkannya. Tiga bulan pertama dihormati karena bulan pelaksanaan ibadah haji, sedangkan Rajab adalah pelaksanaan ibadah umrah. Keempat bulan ini dihormati oleh suku Arab dan disepakati sebagai bulan gencatan senjata. Sejumlah ayat al-Qur'an menunjukkan apresiasi ini, antara lain surah al-Baqarah: 194, 197, dan 217.

Kedua, *tahrîm* yaitu sikap penolakan Islam terhadap tradisi yang berkembang sebelumnya seperti berjudi dan minum khamar (an-Nahl: 67, al-Baqarah: 219, an-Nisa: 43, al-Maidah: 90-91), praktek riba (ar-Rum:39, al-Baqarah: 275-276, 278-279 dan Ali Imran: 130). Ketiga, *taghyîr* yaitu sikap menerima tradisi tetapi memodifikasinya sedemikian rupa sehingga berubah karakter dasarnya. Islam tetap menggunakan simbol-simbol dan pranata yang sudah ada namun telah ditransformasikan ke dalamnya nilai-nilai Islam dengan cara menambah beberapa ketentuannya. Beberapa tradisi yang termasuk kategori ini antara lain ialah cara berpakaian dan batas aurat bagi perempuan, sistem perkawinan, hukum waris, adopsi anak, dan hukum kisas. Pada masa jahiliyah, pakaian Arab panjang mirip pakaian pengantin saat ini, namun pada bagian tertentu sedikit terbuka dan ketat sehingga

¹⁴⁴Hamim Ilyas, *ibid.*, 181.

¹⁴⁵Ali Sodiqin, *Antropologi Al-Qur'an, Model Dialektika Wahyu dan Budaya* (Yogyakarta: Ar-Ruz Media Group, 2008), 58-59.

memperlihatkan lekukan tubuh. Islam kemudian memodifikasinya sebagaimana yang tercantum dalam surah al-Ahzab: 59.

Demikian pula dengan sistem perkawinan. Islam bersikap adaptif dan rekonstruktif terhadap hal tersebut. Berbagai ketentuan dalam adat perkawinan jahiliaah dibenahi dan dimodifikasi. Islam memberikan inovasi berupa sejumlah ketentuan baru yang terkait dengan hukum perkawinan. Tradisi perkawinan yang dibenahi dan diatur kembali adalah tentang model perkawinan, ketentuan mahar, dan aturan tentang talak. Ketentuan baru yang diberikan adalah dalam hal hak dan kewajiban suami istri serta masa idah bagi istri yang ditalak. Model perkawinan yang ditoleransi adalah poligami namun dibatasi jumlah perempuan yang boleh dinikahi dalam waktu yang sama yakni empat orang, serta melarang praktik memadu dua perempuan bersaudara. Mahar juga tetap diterima sebagai bagian tak terpisahkan dari perkawinan tetapi Islam mengubah paradigmanya dari sebagai alat transaksi yang diberikan kepada wali menjadi hadiah perkawinan bagi perempuan.

Kisas diat juga demikian halnya. Islam merespons kebiasaan ini sebagaimana yang terdapat dalam al-Qur'an (QS.al-Baqarah (2): 178) dan menetapkan pembalasan yang seimbang (QS. An-Nahl (16): 126): satu nyawa hanya boleh dibalas dengan satu nyawa, dan pembalasan dendam dihapus oleh Islam. Dalam praktek jahiliyah, hukum ini diberlakukan dengan melihat status sosial pihak pembunuh dan pihak terbunuh. Apabila status sosial pembunuh lebih rendah dari yang terbunuh maka hukum kisas diberlakukan, dan apabila lebih tinggi maka hukum tidak dilaksanakan.

Kontekstualisasi hadis-hadis itu dilakukan dengan memperhatikan beberapa prinsip.¹⁴⁶ Pertama, prinsip ideologi. Islam adalah bangunan yang sempurna namun kesempurnaan itu tidak terletak pada kemampuannya menampung semua perkembangan sejarah yang terjadi sejak zaman Nabi hingga dengan hari kiamat di ruang-ruang yang telah tertata rinci, tetapi dalam kemampuannya menampung semua perkembangan itu dalam kerangka bangunannya yang luas dan tertata apik. Kerangka tersebut adalah kerangka moral untuk membangun kehidupan, dan salah satu bagiannya adalah hadis untuk membuka sejarah kehidupan yang bermakna dan tidak kosong. Karena itulah, Nabi mengamanatkan kepada para ulama sebagai pewaris untuk selalu memelihara agar Islam dan perkembangan zaman dapat berjalan beriringan, dan kepada para pembaharu yang dikatakannya akan muncul dalam setiap

¹⁴⁶Hamim Ilyas, "Kontekstualisasi," 180-184.

seratus tahun. Dengan demikian, kontekstualisasi hadis mensyaratkan penerimaan ideologi keagamaan Islam sebagai sistem terbuka.

Kedua, prinsip otoritas. Hadis yang dikontekstualisasi adalah hadis-hadis yang otentik dan sahih, baik dari segi sanad maupun matan. Namun pemaknaannya tidak harus sesuai dengan makna lahiriahnya. Hal ini karena hadis sering kali dikemukakan Nabi dalam situasi yang khusus, sehingga maksudnya menjadi tidak seperti yang dimaksudkan makna harfiahnya. Ketiga, prinsip klasifikasi. Muhammad adalah Nabi, namun tidak dapat dipungkiri bahwa ia juga adalah seorang manusia biasa. Karena itu dari sekian ribu hadis yang disandarkan kepadanya sudah barang tentu ada yang berasal darinya sebagai manusia. Al-Jurjani membagi sunah Nabi menjadi dua, *as-sunah al-hudâ* dan *as-sunah az-zawâid*.¹⁴⁷ Kedua sunah tersebut memiliki pengertian yang sama, yakni sesuatu yang dilaksanakan Nabi secara teratur dan hanya kadang-kadang saja ditinggalkannya. Bedanya, yang pertama dilaksanakan sebagai ibadah dan yang kedua dilaksanakan sebagai kebiasaan. Sunah az-Zawaid ini baik bagi orang Islam, namun meninggalkannya tidak menjadi makruh dan tidak menjadi *sû'ul adab* kepada Nabi.

Demikian pula Syah Waliullah ad-Dahlawi membagi hadis menjadi dua bagian: hadis yang disampaikan Nabi sebagai bagian dari penyampaian risalah dan hadis yang disampaikan Nabi tidak sebagai bagian dari risalah. Hadis jenis kedua ini, menurut ad-Dahlawi, dapat disampaikan atau dilakukan Nabi sebagai kebiasaan atau kebetulan, dan dapat pula sebagai pernyataannya mengenai sesuatu yang secara khusus baik untuk dilakukan pada masanya dan tidak dimaksudkan untuk berlaku bagi seluruh umat. Karena itu hadis yang diterima kesahihannya perlu diklasifikasi menurut dua kategori ini dan bila terbukti bahwa hadis termasuk kategori kedua, maka pengamalannya dapat ditinggalkan.

Dalam konteks klasifikasi ini, menurut M. Quraish Shihab,¹⁴⁸ Imam al-Qarafi dianggap sebagai orang pertama yang memilah-milah ucapan dan sikap Nabi ke

¹⁴⁷Lihat Maḥmūd Abu Rayyāh, *Aḍwāu 'alā as-Sunah an-Nabawiyah aw Difā'u 'an al-Ḥadis* (Mesir: Dar al-Ma'ārif ,t.th), 38-39. Beragam istilah yang digunakan oleh ulama untuk mengklasifikasi hadis-hadis Nabi. Yusuf al-Qaradhawi menggunakan istilah *tasyri'iyyah* dan *non-tasyri'iyyah*. Lihat Tarmizi M. Jakfar, *Otoritas Sunah non-Tasyriiyyah Menurut Yusuf al-Qaradhawi* (Yogyakarta: Ar-Ruz Media, 2011), 254-258. Dan Kamali menggunakan istilah *af'āl Jibilliyah* dan *af'āl tasyri'iyyah*. Lihat Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, 50-57, lihat pula Khaled M. Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan; Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, terj. R. Cecep Lukman Yasin (Jakarta: Serambi, 2004), 463. footnote 5.

¹⁴⁸M. Quraish Shihab, "Kata Pengantar" dalam Muhammad al-Gazali, *Studi Kritis Hadis Nabi; Antara Pemahaman Tekstual dan Kontekstual*, terj. Muhammad Al-Baqir (Bandung: Mizan, cet. ke-3,

beberapa posisi, yaitu sebagai Nabi, sebagai Imam agung, dan sebagai kadi atau mufti. Pendapat di atas bagi penganut paham kontekstual dijabarkan dan dikembangkan, sehingga setiap hadis harus dicari konteksnya, apakah ia diucapkan/diperankan oleh manusia agung itu dalam kedudukannya sebagai: (a) Rasul, dan karena itu pasti benar, sebab bersumber dari Allah; (b) Mufti, yang memberi fatwa berdasarkan pemahaman dan wewenang yang diberikan Allah kepadanya, dan ini pun pasti benar; (c) Hakim, yang memutuskan perkara. Putusan tersebut walaupun secara formal pasti benar, namun secara material adakalanya keliru karena kemampuan salah satu pihak yang bersengketa dalam menutup-nutupi kebenaran, sementara di sisi lain keputusan ini hanya berlaku bagi pihak-pihak yang bersengketa; (d) Pemimpin suatu masyarakat, yang menyesuaikan sikap, bimbingan dan petunjuknya sesuai dengan kondisi dan budaya masyarakat yang ditemui; (e) Pribadi, baik karena beliau memiliki berbagai kekhususan memiliki

Keempat, prinsip regulasi terbatas. Sebagaimana al-Qur'an, hadis disabdakan dan dilakukan oleh Nabi pasti memiliki latar belakang. Itulah sebabnya para ulama mengembangkan kajian asbabulwurud dalam memahami hadis untuk mengetahui bahwa Nabi pada umumnya tidak memaksudkan hadis-hadis yang disandarkan kepadanya sebagai proposisi-proposisi umum. Karena itu perlu dilakukan kajian atas situasi historis atau khusus yang menjadi latar belakang kemunculannya untuk menentukan batas jangkauan dari regulasi atau isi hadis itu, sehingga generalisasi yang tidak akurat dapat dihindarkan.

Gerakan kritik dan kontekstualisasi hadis ini semakin berkembang seiring dengan pertemuannya dengan ilmu-ilmu sosial yang semakin berkembang pula. Ilmu-ilmu sosial yang awalnya berkembang di Barat dan kemudian turut merambah ke perguruan tinggi agama Islam semakin memperkaya wawasan dan pisau analisis para pemerhati studi hadis dalam melakukan kajian hadis. Kemudian dari sana muncul sejumlah pendekatan seperti pendekatan bahasa, histori, sosiologi, antropologi, psikologi,¹⁴⁹ sains, kedokteran,¹⁵⁰ dan sebagainya. Dalam konteks perkembangan ilmu kedokteran modern, pemahaman hadis-hadis tentang pengobatan agaknya tidaknya dapat lagi berdiri sendiri, melainkan perlu dinterkoneksi dengan disiplin ilmu lain.

1993), 9. Lihat pula Jasser Audah, *Maqâsid al-Shari'ah as Philosophy of Islamic law. A System approach* (London: The International Institute of Islamic Thought, 2007), 19.

¹⁴⁹Contoh penerapan berbagai pendekatan tersebut dapat dibaca pada Nizar Ali, *Memahami*, 57-112.

¹⁵⁰Lihat Zaghlul an-Najjar, *Sains Dalam Hadis; Mengungkap Fakta Ilmiah dari Kemukjizatan Hadis Nabi*, terj. Zainal Abidin (Jakarta: AMZAH, 2011).

Dalam menganalisis sejumlah hadis medis, misalnya, Abdul Mustaqim menuturkan bahwa ada beberapa alasan akademik mengapa kajian hadis-hadis medis dengan paradigma interkoneksi ini menarik.¹⁵¹ Pertama, pemahaman yang bersifat monolitik dan hanya mengandalkan satu perspektif keilmuan, misalnya dengan analisis kebahasaan dirasa kurang memadai, sebab hampir dapat ditebak pemahamannya yang cenderung dogmatis dan terkesan masih sumir. Oleh karena itu, pendekatan interkoneksi menjadi sebuah keniscayaan untuk menemukan kemungkinan makna-makna baru dalam hadis yang lebih aktual dan relevan dengan perkembangan (dunia medis).

Kedua, di sisi lain, terdapat sekelompok kaum modernis dan sebagian orientalis yang menolak hadis-hadis tentang pengobatan versi Nabi, sebab dinilai cenderung tidak masuk akal, padahal hadis-hadis tersebut sahih sanad dan matannya dan juga sejalan dengan temuan ilmiah. *Ketiga*, hadis secara umum diyakini sebagai sumber ajaran Islam kedua setelah al-Qur'an. Tidak hanya itu, hadis bahkan juga sebagai sumber inspirasi dan motivasi untuk mengembangkan model-model pengobatan yang pernah disyaratkan oleh Nabi. Namun hadis-hadis tersebut akan menjadi kurang berarti jika tidak mendapatkan penjelasan akademik ilmiah yang memadai. Pemahaman hadis yang melibatkan paradigma interkoneksi keilmuan diharapkan mampu menguak nilai-nilai dan spirit yang terdapat di dalamnya, sehingga isyarat-isyarat medis yang diinformasikan dalam hadis Nabi dinilai penting untuk dikaji untuk dikembangkan lebih lanjut. Dengan demikian hadis akan memperoleh signifikansi di era kekinian, sehingga tetap komunikatif dan relevan dengan perkembangan dunia medis.

Akhir-akhir ini sejumlah hadis kesehatan dan pengobatan terbukti relevansinya dengan perkembangan ilmu kedokteran. Misalnya, hadis tentang lalat yang jatuh ke dalam minuman kini telah diakui kebenarannya. Nabi menyebutkan bahwa apabila ada lalat yang terjatuh ke dalam air kalian maka tenggelamkanlah, karena di salah satu sayapnya terdapat penyakit namun di sayap lain terdapat penawarnya.¹⁵² Awalnya hadis ini ditolak oleh sebagian masyarakat terutama para ilmuwan karena dianggap bertentangan dengan ilmu (kesehatan) mengingat lalat merupakan salah satu binatang penyebab penyebaran berbagai macam wabah

¹⁵¹Lihat Abdul Mustaqim, "*Argumentasi Ilmiah Tradisi Pengobatan Nabi*" dalam *Islam, Tradisi dan Peradaban*, ed. Sahiron Syamsuddin (Yogyakarta: Bina Mulia Press, 2012), 283-300.

¹⁵²Hadis no. 433, "*Kitab Bad'i al-Khalq*," Muhammad bin Ismail al-Bukhâri, *Ṣaḥīḥ al-Bukhâri* dalam Program CD *al-Mausû'ah al-Ḥadīṣ asy-Syarīf*.

penyakit di masyarakat. Namun belakangan hasil penelitian menunjukkan bahwa lalat memang benar membawa kuman pada salah satu sayapnya, namun untuk melindungi dirinya dari kepunahan maka pada sayapnya yang lain terdapat penawar.¹⁵³ Ibnu Hajar al-Asqalani menyebutkan bahwa lalat melindungi dirinya dengan sayap sebelah kiri.¹⁵⁴ Menurut Zaghlul an-Najjar, ini merupakan isyarat bahwa sayapnya yang sebelah kanan adalah sayap yang mengandung obat penawar. Hal ini menguatkan hasil penelitian bahwa ketika lalat sudah dibenamkan seluruhnya maka unsur-unsur obat akan menyerang unsur-unsur penyakit.¹⁵⁵

Kalaupun ada yang merasa berat (karena jijik misalnya) untuk meminum setelah penenggelaman tersebut perlu dipahami bahwa itu tidak dapat menjadi alasan meragukan otentisitas hadis tersebut. Lagi pula hadis tersebut tidak memuat perintah atau anjuran untuk meminum kembali minuman atau pun air bekas lalat itu.¹⁵⁶ Meskipun hal itu dapat dilakukan saat situasi sangat darurat, misalnya di tengah padang pasir dan tidak memiliki apa pun kecuali segelas air atau segelas minuman yang telah kejatuhan lalat itu.¹⁵⁷

Keempat, ada problem hermeneutis yang serius berkaitan dengan pemahaman hadis medis setelah wafatnya Nabi. Sebab para sahabat dan generasi berikutnya, tidak dapat lagi bertanya langsung kepada Nabi, sehingga mereka mau tidak mau harus memahami sendiri ketika terjadi kesulitan dalam memahami hadis-hadis itu. Meskipun para ulama telah melakukan syarah terhadap hadis-hadis medis, namun penjelasan mereka belum didukung dengan penemuan teori-teori ilmiah terbaru dalam dunia medis. Padahal sebagaimana dimaklumi bahwa perkembangan dalam dunia medis sangat cepat, sehingga memanfaatkan temuan-temuan penelitian terbaru untuk menjelaskan hadis-hadis medis menjadi sangat relevan.

Dalam konteks ini, lahir sejumlah tokoh muslim kontemporer yang dinilai membawa paradigma baru baik dalam *naqd al-hadīs* maupun *fiqh al-hadis* meskipun pada akhirnya sering kali menuai kritikan tajam dari umat Islam sendiri terutama dari kelompok *ahl al-ḥadīs*. Bahkan kritikan-kritikan tersebut terkadang sampai pada klaim *inkār as-sunah* dan *takfīr*.

¹⁵³Al-Harits Fakhri Isa Abdullah, *al-Ḥadātsah wa Mauqifuha min as-Sunah*, (Kairo: Dar as-Salam, 2013), 294-295.

¹⁵⁴*Syarah Sahih Bukhari* dalam Program CD *al-Mausū'ah al-Ḥadīsiyyah*.

¹⁵⁵Penjelasan secara detail dapat dibaca pada an-Najjar, *Sains*, 277-284.

¹⁵⁶Abdullah, *al-Ḥadātsah*, 295.

¹⁵⁷An-Najjar, *Sains*, 279.

Kritikus hadis kontemporer dan kontroversial di antaranya adalah Ahmad Amin (w. 1954/1374 H), cendekiawan asal Mesir. Melalui bukunya, *Fajr al-Islam*,¹⁵⁸ Ahmad Amin mengemukakan beberapa poin terkait pemikirannya tentang hadis sebanyak tujuh belas hingga dua puluhan halaman dari bukunya. Pertama, Ahmad Amin mengemukakan bahwa hadis merupakan hal penting dalam agama, nilainya sangat tinggi setelah al-Qur'an. Posisinya sebagai penjelasan terhadap isi-isi al-Qur'an yang global, misalnya ayat tentang salat yang tidak dijelaskan teknis pelaksanaannya, kemudian tindakan Nabi yang menjelaskan waktu-waktu dan cara-caranya. Pada poin ini, Ahmad Amin mengukuhkan dirinya sebagai seorang yang masih meyakini hadis sebagian bagian penting dari Islam.

Kedua, Ahmad Amin mengemukakan fakta sejarah bahwa kodifikasi dilakukan, rentangnya cukup lama setelah Nabi wafat meskipun ada sejumlah sahabat yang memiliki catatan (*sahifah*) atas inisiatif dan kepentingan pribadi. Rentang waktu yang lama ini “dimanfaatkan” oleh oknum-oknum tertentu untuk melakukan pemalsuan hadis. Bahkan boleh jadi pemalsuan ini sudah terjadi sejak Nabi masih hidup dengan indikasi adanya ancaman beliau terhadap siapa saja yang menyebarkan informasi bohong dengan mengatasnamakan Nabi. Menurut Ahmad Amin, pemalsuan hadis ini semakin berkembang sebagai akibat fanatisme kelompok yang hendak menonjolkan kelompoknya dan menyudutkan kelompok lain seperti konflik politik, ilmu kalam dan fiqh. Dan tak kalah dari itu adalah semakin berkembangnya konversi agama yang dilakukan oleh orang-orang Arab saat itu.

Ahmad Amin juga tidak sependapat terhadap teori '*adālah aṣ-Ṣaḥābat* yang dikemukakan oleh mayoritas kritikus hadis klasik. Menurutnya, para sahabat sama saja dengan generasi yang lain, harus diteliti mengingat di antara mereka sendiri terkadang saling mengeritik seperti hadis-hadis Abu Hurairah yang Ibnu Abbas sendiri tidak mau meriwayatkannya. Demikian pula Aisyah, isteri Nabi, mengeritik hadis-hadis yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah. Terkait dengan penelitian matan, Ahmad Amin menilai bahwa aspek ini nyaris diabaikan oleh ulama dulu, mereka lebih fokus terhadap kritik sanad. Padahal ditemukan sejumlah hadis yang tidak sesuai dengan fakta sejarah, gaya bahasanya tidak sama dengan gaya bahasa Nabi, bahkan lebih menyerupai gaya bahasa fiqh. Imam Bukhari yang diakui kebesaran dan ketelitiannya juga tidak melakukan penelitian kandungan teks hadis ini.

¹⁵⁸Ahmad Amin, *Fajr al-Islam* (tpp:1975), 205-234.

Meskipun hanya setebal tujuh belas hingga dua puluhan halaman, pemikiran Ahmad Amin mengundang reaksi para ulama terutama ulama hadis. Mereka menganggap Ahmad Amin berlebihan dalam pemikirannya dan sangat terpengaruh dengan pola pikir para orientalis. Ahmad Amin belum dinilai sebagai bagian dari *inkâr as-sunah*, dan ia telah berusaha menyusupkan “virus” keraguan terhadap hadis Nabi dengan meragukan kredibilitas tiga tokoh besar dalam kajian hadis, yaitu Abu Hurairah, Imam az-Zuhry dan Imam Bukhari. Salah seorang ulama yang bereaksi terhadap tulisan Ahmad Amin ini adalah Mushthafa as-Siba’i. Melalui kitabnya, *as-Sunah wa Makânatuha fî at-Tasyrî’ al-Islâm*, as-Sibai menyediakan satu bab khusus untuk membantah pemikiran Ahmad Amin. Seluruh dalil yang dikemukakan Ahmad Amin dibantah dengan mengemukakan dalil-dalil tersebut secara utuh untuk menunjukkan kekeliruan, ketidak-utuhan dan ketidaktelitiannya dalam mengutip dalil-dalil ataupun bukti-bukti sejarah. As-Siba’i menduga Ahmad Amin mengutip dalil-dalil dan fakta sejarah itu bukan dari sumber aslinya, namun dari literature para orientalis yang mengutip secara keliru.¹⁵⁹

Reaksi yang sama juga muncul dari Indonesia, salah satunya adalah Abdul Choliq Muchtar. Dosen UIN Sunan Kalijaga, menuturkan bahwa buku *Fajr al-Islam*—khususnya pada bagian hadis—menurut sillabi Fakultas Ushuluddin IAIN, adalah buku wajib untuk mata kuliah Pengantar Ilmu Hadis. Padahal beliau (Ahmad Amin) adalah seorang sarjana Islam yang disinyalir oleh sejumlah sarjana Islam lainnya, termasuk dalam kelompok sarjana Islam yang menolak kedudukan hadis sebagai sumber ajaran Islam.¹⁶⁰

Menurutnya, serangan Ahmad Amin halus terhadap sanad dan matan hadis disisipkan, disertai dengan fakta-fakta historis yang disajikan dengan model cerita yang menarik dan rasional. Uraiannya tampak meyakinkan dan dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah, sehingga bagi para pembaca mungkin tanpa disadari akan meragukan sanad maupun matan hadis.¹⁶¹ Di atas kepercayaan-lanjut Abdul Choliq Muchtar—tiga ulama inilah sebagian besar hadis bertumpu. Jika ketiganya telah “diracuni” kepercayaannya, maka patut dikhawatirkan bahwa pada

¹⁵⁹Muṣṭafa as-Sibâ’i, *as-Sunah wa Makânatuha fî at-Tasyrî’i al-Islâm*, terj. Nurcholish Madjid, *Sunah dan Peranannya Dalam Penetapan Hukum Islam; Sebuah Pembelaan Kaum Sunni* (Jakarta: Pustaka Firdaus, cet. ke-3, 1995), 205.

¹⁶⁰Abdul Choliq Muchtar, *Hadis Nabi dalam Teori dan Praktek* (Yogyakarta: TH-Press, 2004), 128.

¹⁶¹*Ibid.*, 128.

suatu saat para “peracun” akan berhasil memasukkan sebagian hadis *maqbul* ke dalam lemari es.¹⁶²

Tokoh lain yang sangat kritis terhadap hadis adalah Mahmud Abu Rayyah (w. 1970/1390 H), pemikir yang kemudian diklaim sebagai *ahl al-Qur’ân* dan *munḡir as-Sunah* ini¹⁶³ meragukan banyak hadis hasil koleksi para ulama dengan berbagai alasan. Salah satunya adalah soal kredibilitas sahabat para periwayat hadis yang semuanya dinilai oleh ulama hadis adil. Salah satu yang jadi sorotannya adalah Abu Hurairah dan segala hal yang terkait dengannya dalam periwayatan hadis. Melalui karya monumentalnya, *Adhwâ’u ‘alâ as-Sunah al-Muḡammadiyah aw Difâ’ ‘an al-Ḥadîs*, Abu Rayyah mengemukakan beberapa sisi Abu Hurairah yang disorotnya. Pertama, identitas dan latar belakang Abu Hurairah. Abu Rayyah meragukan kebenaran Abu Hurairah sebagai pribadi yang utuh, beridentitas jelas sebagai sahabat Nabi yang banyak meriwayatkan hadis, baik sebelum maupun sesudah memeluk agama Islam.

Menurut Abu Rayyah, nama lengkap Abu Hurairah diperselisihi, tidak ada yang mengetahui secara pasti nama pemberian orang tuanya terhadap dirinya.¹⁶⁴ Pendapat ini didasarkan pernyataan Ibnu ‘Abd al-Bar dalam kitab *isti’ab*-nya. Nama Abu Hurairah diperselisihi termasuk nama ayahnya, karena itu dia hanya dikenal dengan *kunyah*-nya, Abu Hurairah. Tidak satupun pendapat yang ada dapat diperpegangi.¹⁶⁵ Selain nama, informasi tentang pertumbuhan dan sejarah kehidupannya sebelum Islam juga tidak diketahui oleh para sejarawan kecuali apa yang dituturkan oleh Abu Hurairah sendiri. Menurut pengakuannya, ia adalah seorang anak yatim, fakir yang selalu bekerja menerima upah dari orang untuk kehidupannya dan digelari dengan “Abu Hurairah” karena kesenangannya memelihara anak kucing.¹⁶⁶

Kedua, motivasi persahabatannya dengan Nabi. Abu Rayyah menyebutkan bahwa para sahabat bergaul dan berinteraksi dengan Nabi demi cinta dan hidayah, namun berbeda dengan Abu Hurairah. Menurut pengakuannya, ia berteman dan

¹⁶²*Ibid.*, 129.

¹⁶³Ahmad Hasan menyebutkan bahwa Abu Rayyah bukan saja ulama yang dicabut *syahadah ilmiah*-nya, tetapi dia juga seorang kaki tangan dari satu gerakan yang hanya berpegang pada al-Qur’an dan menamakan dirinya dengan *ahl al-Qur’an* mengabaikan hadis sebagai tafsir al-Qur’an. Lihat Majid, *Sorotan Terhadap*, footnote 5, 38.

¹⁶⁴Abu Rayyah, *Aḡwâu*, 195.

¹⁶⁵*Ibid.*, 196.

¹⁶⁶*Ibid.*

bersahabat dengan Nabi demi kepentingan isi perutnya (*'alâ mil'i baṭnih*), bahkan sejarah mencatat bahwa tiap hari ia makan di rumah Nabi atau di rumah salah seorang sahabat Nabi, sampai-sampai sebagian mereka menghindarinya.¹⁶⁷ Ketiga, menerima hadis dari Ka'ab al-Akhbar seorang tokoh Yahudi yang konversi ke agama Islam namun dinilai hanya berpura-pura. Dengan demikian, ia dikategorikan sebagai tabiin. Ka'ab al-Akhbar ini dianggap sebagai salah seorang yang memiliki kontribusi besar terhadap penyebaran israiliat di Masyarakat Muslim. Meskipun seorang tabiin, menurut Abu Rayyah, beberapa sahabat ternama seperti Abu Hurairah, *al-Abadillah* (sebutan bagi empat orang sahabat yang bernama *Abdullah*), Muawiyah, Anas dan yang lain, disebut menerima dan meriwayatkan hadis darinya. Abu Hurairah seringkali menerima israiliat itu dari Ka'ab al-Akhbar kemudian disebarkan ke masyarakat, bahkan Ka'ab al-Akhbar diberitakan sangat mengagumi tingkat pemahaman Abu Hurairah terhadap kandungan Taurat meskipun saat itu ia belum pernah membaca kitab suci Yahudi itu.

Salah satu hadis Abu Hurairah dari Ka'ab al-Akhbar adalah tentang hari penciptaan alam semesta termasuk Nabi Adam. Imam Muslim meriwayatkan bahwa Abu Hurairah berkata:

“Rasulullah memegang tangan saya, sambil bersabda: “Allah menciptakan debu pada hari Sabtu, menciptakan gunung di hari Ahad, lalu menciptakan pepohonan di hari Senin. Allah menciptakan *makruh* pada hari Selasa, cahaya di hari Rabu. Allah kemudian menyebarkan berbagai binatang di dalamnya pada hari Kamis. Adam diciptakan di hari pada hari Jumat setelah Ashar, sebagai penciptaan terakhir di saat-saat terkahir antara Ashar dan malam.”¹⁶⁸

Abu Rayyah menuturkan bahwa hadis di atas diriwayatkan oleh Imam Muslim dan dinilai sahih. Namun menurut Imam Bukhari dan Ibnu Katsir, Abu Hurairah menerima hadis ini dari Ka'ab al-Akhbar mengingat telah menyalahi teks al-Qur'an yang menyebutkan bahwa langit dan bumi diciptakan dalam enam hari. Padahal Abu Hurairah sendiri telah menjelaskan bahwa ia menerimanya dari Nabi, bahkan sambil memegang tangannya. Pertanyaannya adalah—menurut Abu Rayyah—bagaimana hukum terhadap periwayat seperti ini, tidakkah termasuk yang diancam oleh Nabi, berdusta atas nama Nabi?¹⁶⁹

¹⁶⁷*Ibid.*, 197.

¹⁶⁸*Ibid.*, 207.

¹⁶⁹*Ibid.*

Keempat, keberpihakan politis Abu Hurairah terhadap Bani Umayyah. Ketika terjadi konflik politik antara Ali bin Abi Thalib dan Muawiyah di mana Umat Islam saat itu terpecah maka Abu Hurairah mendukung Muawiyah. Menurut Abu Rayyah, sikap Abu Hurairah ini sesuai dengan tabiat dan hawa nafsunya guna mencari kekuasaan, harta, dan kelezatan yang hal-hal itu tidak dimiliki kubu Ali, yang hidup kefakiran, kelaparan dan kezuhudan. Jihad Abu Hurairah untuk mendukung Muawiyah ini bukan dengan pedang tetapi cukup menyebarluaskan dan memelintir hadis-hadis yang isinya mengagungkan Muawiyah guna menarik simpatik masyarakat Islam saat itu.¹⁷⁰

Tokoh kontemporer lain yang tak kalah kritisnya terhadap hasil penelitian ulama hadis klasik adalah Hasan Hanafi. Dalam konteks karya para ulama, Hasan Hanafi berpandangan bahwa turas (tradisi) adalah segala sesuatu yang sampai kepada kita dari masa lalu dalam peradaban yang dominan. Islam dan kebudayaan Arab merupakan entitas yang berbeda. Turas merupakan produk kebudayaan Arab realistik empiris dan sosiologis sekaligus hasil produk ekonomi-politik, sedangkan Islam merupakan ajaran idealitas yang senantiasa harus sejalan dengan perkembangan dan perubahan zaman.¹⁷¹

Dengan demikian, *dalil-dalil naqliyah* yang selama ini menjadi sandaran lahirnya hukum-hukum Islam merupakan produk dan hasil dari dialektika antara idealitas Islam dengan realitas empiris masyarakat saat itu. Sekarang zaman telah mengalami banyak kemajuan dan perubahan, maka sepantasnya pula dalil-dalil tersebut diekspansi lebih lanjut guna merekonstruksi idealitas Islam untuk kemudian didialogkan dengan zaman sekarang dan diaktualisasikan.¹⁷² Dalam konteks itulah lahir proyek kedua Hasan Hanafi, *min an-naqli ila al-aqli* yang kemudian melahirkan buku khusus tentang studi ilmu hadis, *‘Ulumul Hadis; Min Naqd al-Sanad Ila Naqd al-Matan*.¹⁷³ Melalui buku terbarunya ini, Hasan Hanafi mengemukakan pemikiran dan kritiknya terhadap metode kritik hadis yang selama ini digunakan oleh ulama hadis.

Pertama, *ulumul hadis* merupakan *naqliyah* kedua setelah *ulumul Qur’an*. Objeknya adalah hadis, sumber Islam yang kedua. Ia merupakan wahyu meski *nuzul-*

¹⁷⁰Contoh hadis-hadis yang (diduga) dipelintir dan disebarluaskan oleh Abu Hurairah dapat dibaca pada Abu Rayyah, *ibid.*, 214-215, dan Abdul Majid, *Sorotan*, 51-52.

¹⁷¹Kuliah di rumah Prof. Hasan Hanafi di Kairo, tanggal 26 November 2014.

¹⁷²*Ibid.*

¹⁷³Hanafi, *‘Ulûm al-Ḥadîs; Min Naqd as-Sanad Ilâ Naqd al-Matan* (Kairo: Maktabah Madbuli, 2012).

nya tidak sama dengan al-Qur'an, dalam arti menjelaskan dan merinci wahyu al-Qur'an pada Nabi. Otoritasnya bergantung pada al-Qur'an, otoritasnya bersandar pada otoritas al-Qur'an. Karena itu menurut Hanafi hadis mengandung unsur kemanusiaan yaitu tafsir dan pemahaman Nabi terhadap wahyu. Apabila keliru maka turunlah wahyu mengoreksinya seperti yang terjadi saat Nabi mengabaikan orang buta yang mendatangnya, dan dalam beberapa kejadian, wahyu lebih banyak mendukung pendapat sahabat seperti Umar bin Khattab ketimbang Nabi.¹⁷⁴ Nabi sendiri membedakan antara wahyu yang diutarakannya dan ucapannya pribadi yang kadang benar, dan kadang keliru seperti pada kasus mengawinkan kurma yang sudah sangat terkenal.¹⁷⁵

Kedua, kaitannya dengan al-Qur'an, hadis bukanlah sesuatu yang baru, sebagiannya merupakan *bayân*, *syarh* dan *tafshîl* teoritis maupun aplikatif, seperti ungkapan Nabi: *wasiat tidak berlaku terhadap ahli waris*, dan ungkapannya, *salatlah kalian (dengan cara) sebagaimana melihat saya salat*. Oleh karena itu, menurut Hanafi, setiap hadis yang bertentangan dengan al-Qur'an akan mengundang keraguan.¹⁷⁶ Ketiga, *Ulumul hadis* semuanya adalah *khilafiyat* seperti halnya dengan ilmu-ilmu *naqliyah* yang lain. Karena itu, ia bukanlah ilmu yang disucikan (*muqaddasah*), kebenarannya hanya dari satu sisi yaitu murni sebagai ijtihad manusia yang kebenarannya pluralistik.¹⁷⁷

Keempat, problematika ilmu hadis pasca *tadwin* telah usai. Bahkan *tadwin* telah berubah ke persoalan yang lebih komplrit dan modern. Kritik *jarh wa ta'dil* tidak dipertimbangkan lagi demikian pula dengan *ilmu rijal*. Zaman itu telah jauh dan sekarang telah berubah, sifatnya hanyalah ilmu historis murni seperti halnya dengan ilmu-ilmu al-Qur'an. Pembaharuannya hanya mungkin dapat dilakukan dengan mengubahnya dari *kritik sanad* ke *kritik matan* serta mengkaji persoalan *matan adabiyah* untuk mengetahui tata cara *tadwîn* dan intervensi faktor manusiawi ke dalamnya, dapat juga dengan metode analisis kandungan matan, tafsir dan pemahamannya. Demikian pula dengan aplikasi kaidah-kaidah kebenarannya dari segi dukungan wahyu, rasional dan realistis. Benar dan maslahat, keduanya merupakan asas *al-Fitrah*.¹⁷⁸

¹⁷⁴Hasan Hanafi, 'Ulûm, 7-8.

¹⁷⁵*Ibid.*

¹⁷⁶*Ibid.*, 9.

¹⁷⁷*Ibid.*, 15.

¹⁷⁸*Ibid.*, 18.

Kelima, syarat utama Hasan Hanafi dalam kritik matannya adalah hadis tersebut harus realistis. Oleh karena itu banyak hadis yang selama ini diyakini kesahihannya oleh para ulama ditolak alias tidak “sahih” menurut standar Hasan Hanafi, termasuk hadis-hadis tentang hal-hal yang ghaib (*al-Ahâdîts al-Ghaibiyah*) yang menurutnya hasil khayalan dan tidak rasional dan hadis-hadis yang panjang (*al-Ahâdîts ath-Thiwâl*). Menurutny ada hubungan antara hadis-hadis tentang hal-hal yang gaib dengan hadis-hadis yang panjang. Hadis-hadis tentang hal-hal yang gaib biasanya panjang, sedangkan hadis yang panjang biasanya tentang hal-hal yang gaib, khayalan membutuhkan tempat yang lapang (*masahat*).¹⁷⁹ Demikian pula dengan hadis qudsi. Kata-kata “*qalallahu Ta’ala*” dan sebagainya yang menandakan hadis itu sebagai hadis qudsi hanya tambahan dari periwayat tertentu untuk menutupi kelemahan hadis itu sehingga pembaca dapat menerimanya tanpa kritis.¹⁸⁰ Hadis yang mengisahkan *isra mi’raj* juga ditolak oleh Hasan Hanafi dengan alasan tidak rasional mengingat Nabi Musa mendikte Nabi Muhammad mondar-mandir meminta pengurangan jumlah salat kepada Allah, dan Nabi Muhammad kesannya sangat lugu. Selain itu, Hasan Hanafi melihat hadis itu panjang sehingga tidak masuk akal sahabat Nabi dapat menghafalnya dengan baik.¹⁸¹

Demikian ketiga tokoh kritikus hadis kontemporer dan kontroversial. Dua di antaranya, Ahmad Amin dan Hasan Hanafi, masih berkeyakinan bahwa hadis atau sunah adalah bagian terpenting dari Islam hingga sekarang, karena perannya sebagai tafsir terhadap al-Qur’an. Oleh karena itu, hemat penulis, kurang tepat jika klaim *munghkir as-sunah* disematkan kepadanya meskipun keduanya meragukan keautentikan sejumlah hadis yang diakui kesahihannya oleh para ulama hadis. Meragukan kesahihan sejumlah hadis tidak berarti menolak atau mengingkari posisi hadis sebagai bagian dari ajaran Islam. Penetapan tentang macam-macam kualitas hadis sifatnya ijtihadi.¹⁸² Ruang diskusi serta perbedaan pendapat tentang penetapan itu sangat terbuka sebagaimana yang sering ditemukan dalam diskusi para ulama hadis. Ada hadis tertentu di mana ada ulama yang menetapkan kesahihannya, namun ada pula yang mendaifkannya. Sebaiknya pemikiran dan gagasan Ahmad Amin dan Hasan Hanafi dilihat dari perspektif ini.

¹⁷⁹*Ibid.*, 369-370.

¹⁸⁰*Ibid.*, 376-377

¹⁸¹Kuliah di rumah Prof. Hasan Hanafi, Kairo, tanggal 26 November 2014.

¹⁸²Zafar Ahmad al-Usmâni at-Tahanawî, *Qawâid fî ‘Ulûm al-Hadîs* (Beirut: Dar al-Qalam, cet. ke-3, 1972), 56.

Dalam konteks pemahaman hadis, sejumlah tokoh kontemporer juga bermunculan dan menawarkan metode baru dalam pemahaman hadis. Dalam hal ini dua tokoh besar dan berpengaruh: Muhammad al-Ghazali dan Syekh Yusuf al-Qaradhawi. Muhammad al-Ghazali (w. 1996/1417 H) adalah seorang putra Mesir, alumni al-Azhar, pemikir, penulis dan seorang da'i. Melalui karya monumentalnya, *as-Sunah an-Nabawiyah baina ahl al-Fiqh wa ahl al-Hadis*,¹⁸³ al-Ghazali mengemukakan aplikasi kritik dan pemahaman hadis Nabi. Untuk kriteria kesahihan sanad, al-Ghazali hanya mengemukakan tiga syarat, yaitu periwayat harus orang *dâbit* dan *'adil* serta kriteria pertama dan kedua tersebut harus dimiliki oleh seluruh periwayat dalam sanad. Kriteria al-Ghazali ini berbeda dengan mayoritas ulama hadis yang menganut lima syarat sebagaimana telah dikemukakan di halaman-halaman lalu, unsur ketersambungan sanad, terhindar dari *syadz* dan *illat* tidak dikemukakan oleh al-Ghazali. Apakah ini salah pemikiran dari al-Ghazali atau karena unsur kesengajaan, sulit diketahui secara pasti karena al-Ghazali sendiri tidak memberi argumentasi.¹⁸⁴

Hemat penulis, boleh jadi hal ini disengaja oleh al-Ghazali sebagai penyederhanaan agar kriteria itu tidak tampak berbelit-belit. Ketiga unsur yang luput dari persyaratan al-Ghazali tersebut sebetulnya dapat tercakup dalam kedua persyaratan yang ada, yaitu *dâbit* dan *'adil* itu. Seorang periwayat yang *dâbit* tidak akan lupa menyebutkan periwayat sebelumnya, atau dengan sengaja memutus rantai periwayatannya karena itu bertentangan *'adalah*-nya. Demikian pula, ia tidak akan melakukan hal-hal yang dapat menyebabkan hadisnya ber-*syadz* atau ber-*'illat* karena itu dapat menodai kedua sifat *dâbit* dan *'adil* itu.

Adapun metode kritik dan pemahaman matan al-Ghazali, Suryadi mengatakan bahwa ia tidak memberikan penjelasan langkah-langkah konkret yang berupa tahapan-tahapan dalam memahami hadis Nabi. Namun dari berbagai pernyataannya dalam bukunya tersebut dapat ditarik kesimpulan tentang tolok ukur yang digunakan dalam kritik maupun pemahaman matan. Secara garis besar metode yang digunakan ada empat macam. Pertama, pengujian dengan al-Qur'an. al-Ghazali mengemukakan

¹⁸³Penerbitan buku ini mengundang respons pro-kontra luar biasa dari umat Islam Internasional sehingga dicetak ulang selama lima kali secara berturut-turut. Mengundang kontroversial karena Muhammad al-Ghazali mempertanyakan kembali hadis-hadis yang selama ini dinilai sahih oleh para ulama hadis yang pada akhirnya ia diklaim sebagai peningkaran sunah. Sebaliknya para pendukung seperti Fatimah Mernissi, seorang aktivis jender, menilai buku ini sangat mendukung hak-hak perempuan untuk berkiprah dalam masyarakat, telah mengusik ketenangan golongan konservatif dan menjadikan membanjirnya buku-buku dan artikel-artikel yang mendukung dan yang mengutuk Muhammad al-Ghazali dan pemikiran-pemikirannya. Lihat Suryadi, *Metode*, 36-37.

¹⁸⁴*Ibid.*, 78.

orang-orang yang memahami dan mengamalkan secara tekstual hadis-hadis yang sahih sanadnya, namun matannya bertentangan al-Qur'an. Menurutnya, tidak semua hadis orisinal, dan tidak semua hadis dipahami secara benar oleh periwayatnya.¹⁸⁵ Oleh karena itu, al-Ghazali sangat menekankan perlunya pemahaman yang mendalam tentang al-Qur'an sebelum melakukan kritik atau pemahaman terhadap matan hadis. Menurut Suryadi, pengujian dengan ayat-ayat al-Qur'an ini mendapat porsi atensi terbesar dari al-Ghazali dibanding tiga tolok ukur lainnya.¹⁸⁶ Bahkan M. Quraish Shihab beranggapan bahwa meski al-Ghazali menawarkan empat tolok ukur, kaidah pertamalah satu-satunya yang digunakan al-Ghazali.¹⁸⁷

Implikasi dari pengujian dengan al-Qur'an ini adalah banyak hadis yang telah dinilai sahih oleh ulama hadis sebelumnya ditolak oleh al-Ghazali. Bahkan dengan tegas dia mengatakan bahwa dalam hal-hal yang terkait dengan *maslahat* dan *muamalah duniawiyah* akan mengutamakan hadis-hadis daif apabila kandungannya sejalan dengan prinsip-prinsip ajaran al-Qur'an, daripada hadis yang sanadnya sahih tetapi kandungannya tidak sejalan dengan prinsip-prinsip al-Qur'an.¹⁸⁸ Salah satu hadis yang dimaksud adalah hadis tentang mayat yang diazab karena tangisan keluarganya. Sebuah riwayat menyebutkan, Nabi menyampaikan bahwa seorang mayat akan diazab karena tangis keluarganya terhadapnya.¹⁸⁹ Sebetulnya riwayat ini telah dikoreksi oleh Aisyah, istri Nabi, karena dinilai bertentangan dengan al-Qur'an terutama Q.S. al-An'am (6):164.¹⁹⁰ Menurut Aisyah, mayat yang disiksa tersebut adalah mayat orang kafir bukan orang beriman.¹⁹¹ Meski demikian, al-Ghazali menolak hadis tersebut karena, menurutnya, penyiksaan terhadap orang-orang kafir karena sesuatu yang tidak diperbuatnya bertentangan dengan Q.S. an-Nahl (16):25.

Kedua, pengujian dengan hadis. Hal ini berarti bahwa matan hadis yang dijadikan dasar argumen tidak bertentangan dengan hadis mutawatir dan hadis lainnya

¹⁸⁵*Ibid.*, 84.

¹⁸⁶*Ibid.*

¹⁸⁷Shihab, "Kata Pengantar", 11.

¹⁸⁸Lihat al-Ghazali, *Sejarah*, xiv-xv, Suryadi, *Metode*, 84. Dalam konteks ini Khaled M. Abou El Fadl berpendapat bahwa ketika lingkungan sosial berubah dan berkembang, peran berbagai riwayat tersebut juga telah berubah dan berkembang. Sebuah riwayat yang mungkin memiliki dampak yang kecil pada suatu zaman akan memiliki dampak yang sangat besar pada zaman lain. Sebuah riwayat yang dipandang dapat dipercaya pada suatu zaman kemungkinan menjadi tidak dapat dipercaya pada zaman lain. Lihat Abou El Fadl, *Atas Nama*, 463, footnote 6.

¹⁸⁹Hadis no. 1536. HR. Muslim.

¹⁹⁰Artinya: "...dan tidaklah seorang yang membuat dosa melainkan kemudharatannya kepada dirinya sendiri; dan seorang yang berdosa tidak akan memikul dosa orang lain. Kemudian kepada Tuhanmulah kamu kembali, dan akan diberitakan-Nya kepadamu apa yang kamu perselisihkan.

¹⁹¹Imam Badruddin Az-Zarkasyi, *Aisyah Mengoreksi Para Sahabat*, terj. Wawan Djunaedi Soffandi (Jakarta: Pustaka Azzam, 2001), 103-105.

yang lebih kuat kesahihannya.¹⁹² Menurut al-Ghazali, suatu hukum yang berdasarkan agama tidak boleh diambil hanya dari sebuah hadis yang terpisah dari yang lainnya. Tetapi setiap hadis harus dikaitkan dengan hadis lainnya, dan dibandingkan dengan petunjuk al-Qur'an.¹⁹³ Ketiga, pengujian dengan fakta historis. Dalam hal ini al-Ghazali menyadari bahwa hadis muncul dalam historisitas tertentu. Oleh karena itu, antara hadis dan sejarah memiliki keterkaitan yang saling menguatkan. Adanya kecocokan antara hadis dan fakta sejarah akan menjadikan hadis memiliki sandaran validitas yang kokoh. Sebaliknya, jika ada perbedaan antara hadis dan fakta sejarah, maka salah satunya diragukan kebenarannya.¹⁹⁴

Salah satu hadis yang dicontohkan oleh al-Ghazali adalah hadis tentang larangan wanita menjadi pemimpin. Hadis ini tidak ditolak oleh al-Ghazali. Pemahaman yang tidak tepat atas hadis tersebutlah yang ia tolak. Menurutny, untuk menemukan makna yang tepat, kaitan sejarah dari konteks sosial masyarakat yang dituju oleh hadis harus diperhatikan secara seksama. Hadis tersebut diucapkan oleh Nabi terkait dengan peristiwa suksesi di Persia yang menganut pemerintahan monarki yang berada di ambang kehancuran. Oleh karena itu, menurut al-Ghazali, hadis ini secara spesifik ditujukan kepada Ratu Kisra di Persia, karena seandainya sistem pemerintahan di Persia berdasar musyawarah dan seandainya wanita yang menduduki singgasana kepemimpinan mereka seperti Golda Meir di Israel, mungkin komentar Nabi akan berbeda.¹⁹⁵

Karena itu, menurut al-Ghazali, untuk menghadapi problem yang demikian itu, seharusnya umat Islam kembali kepada pilar-pilar yang menyangga hubungan antara pria dan wanita, sesuai dengan beberapa ayat al-Qur'an seperti Q.S. Ali Imran (3): 195 dan Q.S. al-Nahl (16): 97. Berdasarkan ketentuan itu, seorang wanita boleh saja berkarir di dalam atau di luar rumahnya, dengan syarat tidak melanggar kode etik kesopanan, yang diajarkan syariat, tidak mempertontonkan hiasan dan kecantikan kepada orang lain, tidak mengumbar nafsu, tidak melakukan pergaulan bebas, dan tidak berduaan dengan seorang laki-laki yang bukan mahramnya.¹⁹⁶ Fakta sejarah menunjukkan sangat banyak aktivitas yang dijalankan oleh kaum wanita di berbagai lapangan yang mulia dan terhormat, baik secara lokal, nasional maupun internasional.

¹⁹²Suryadi, *Metode*, 85.

¹⁹³*Ibid.*

¹⁹⁴*Ibid.*

¹⁹⁵*Ibid.*, 95.

¹⁹⁶*Ibid.*, 96.

Di zaman Nabi para wanita Islam ikut berhijrah ataupun menerima orang-orang yang berhijrah. Mereka ikut salat berjamaah di masjid bersama Nabi selama bertahun-tahun, mereka pun ikut berperang saat tenaganya dibutuhkan. Namun patut disayangkan –lanjut al-Ghazali—peran mereka di abad-abad mutakhir di sebagian tempat ternafikan.¹⁹⁷

Keempat, pengujian dengan kebenaran ilmiah. Ini diartikan bahwa setiap kandungan matan hadis tidak boleh bertentangan dengan teori ilmu pengetahuan atau penemuan ilmiah; dan juga memenuhi rasa keadilan atau tidak bertentangan dengan hak asasi manusia. Tidak masuk akal bila ada hadis Nabi yang bertentangan dengan keadilan. Bagi al-Ghazali, bagaimanapun sahnya sanad sebuah hadis, jika muatan informasinya bertentangan dengan prinsip-prinsip keadilan dan hak asasi manusia maka hadis tersebut tidak layak dipakai.¹⁹⁸ Salah satu hadis yang diuji dengan kebenaran ilmiah ini adalah hadis tentang urusan dunia, Nabi bersabda: “kalian lebih paham tentang urusan dunia kalian”. Menurut Muhammad al-Ghazali, urusan-urusan dunia berkaitan dengan erat dengan dengan kerja keras dan upaya sungguh-sungguh manusia baik yang mukmin maupun kafir.

Menurut al-Ghazali, para Nabi tidak diutus untuk mengajari manusia tentang kerajinan tangan, keterampilan dalam pertukangan dan pertanian. Mereka juga tidak diutus sebagai arsitek bangunan, jalan atau jembatan, atau sebagai dokter spesialis. Tugas pokok dari misi mereka adalah menjelaskan tentang prinsip-prinsip akidah, ibadah, akhlak dan tazkia, baik untuk diri pribadi ataupun untuk masyarakat. Juga menyebarkan ajaran-ajaran yang mempererat hubungan manusia dengan Tuhan mereka, atau antar sesama mereka sendiri, di samping mempersiapkan jiwa mereka untuk menghadapi saat kembali kepada Allah sebagai manusia yang saleh dan bertakwa.¹⁹⁹

Pemikir kontemporer selanjutnya adalah Yusuf al-Qaradhawi.²⁰⁰ Ia adalah Murid al-Ghazali dan seorang pemikir, da'i internasional, dan penulis produktif, buku-bukunya, hasil karyanya telah mencapai delapan puluhan belum termasuk artikelnya yang tersebar di berbagai jurnal internasional. Dibanding al-Ghazali, paradigma dan pemikiran hadis al-Qaradhawi lebih jelas dan sistematis. Dalam

¹⁹⁷*Ibid.*, 97.

¹⁹⁸*Ibid.*, 86.

¹⁹⁹*Ibid.*, 134.

²⁰⁰Lahir di *Safat Turab*, bagian barat Mesir, pada tanggal 6 September 1926. Pendidikan S1 (Studi Agama), S2 (Tafsir-Hadis) dan S3 (Hukum) semuanya diselesaikan di universitas al-Azhar, Kairo. Baca *ibid.*, 44.

pandangan al-Qaradhawi, sunah Nabi adalah memiliki tiga karakter, yaitu komprehensif (*manhaj syumûli*), seimbang (*manhaj mutawazin*), dan memudahkan (*manhaj muyassar*). Menurut al-Qaradhawi, ketiga karakteristik ini akan mendukung pemahaman yang utuh terhadap suatu hadis. Selain itu, al-Qaradhawi mengemukakan tiga prinsip dasar dalam memahami sunah. *Pertama*, meneliti kesahihan hadis dengan mengacu pada ketetapan para pakar hadis yang dipercaya, baik sanad maupun matannya. *Kedua*, memahami sunah sesuai dengan pengertian bahasa, konteks dan asbabulwurud teks hadis untuk menemukan makna suatu hadis yang sesungguhnya. *Ketiga*, memastikan bahwa sunah yang dikaji tidak bertentangan dengan nas-nas lain yang lebih kuat.

Secara metodologis, pemahaman hadis al-Qaradhawi terbingkai ke dalam delapan langkah-langkah.²⁰¹ Pertama, memahami hadis sesuai petunjuk al-Qur'an. Senada dengan Muhammad al-Ghazali, al-Qaradhawi berpandangan bahwa kandungan hadis sahih tidak mungkin bertentangan dengan al-Qur'an dan, walaupun bertentangan, dapat jadi hadis tersebut tidak sahih, pemahamannya yang tidak tepat atau pertentangannya dengan al-Qur'an hanya semu, bukan hakiki. Salah satu hadis yang ditolak oleh al-Qaradhawi karena dinilai bertentangan dengan al-Qur'an adalah hadis tentang *gharaniq*. Seperti halnya dengan al-Ghazali, al-Qaradhawi juga sangat menyayangkan sikap Ibnu Hajar al-Asqalani yang menerima hadis ini.²⁰² Kedua, menghimpun hadis-hadis yang satu tema. Hal ini perlu dilakukan agar hadis-hadis yang *mutasyâbih* dapat dikembalikan kepada yang *muhkam*, yang *muṭlaq* dihubungkan dengan yang *muqayyad*, yang *'am* ditafsirkan dengan yang *khas*. Dengan demikian, makna yang dimaksud akan semakin jelas dan satu sama lain tidak boleh dipertentangkan. Hadis yang dapat dicontohkan dengan metode ini adalah hadis tentang ancaman bagi orang yang menjulurkan sarung hingga ke mata kakinya. Di riwayatkan oleh Abu Dzar al-Ghifary, Nabi bersabda: “ada tiga macam orang yang akan diabaikan oleh Allah pada hari kiamat, *al-mannân* yaitu orang yang memberi (sedekah) tapi selalu diungkit-ungkit, orang yang menawarkan dagangannya dengan

²⁰¹Metode pemahaman hadis al-Qaradhawi ini juga dikemukakan oleh al-Qaradhawi pada bukunya yang lain, *Pengantar Studi Hadis*, terj. Agus Suyadi Raharusun dan Dede Rodian (Bandung: Pustaka Setia, 2007), 156-275.

²⁰²Suryadi, *Metode*, 137-138.

sumpah palsu, dan orang yang memanjangkan sarungnya (hingga menutupi mata kakinya)”.²⁰³

Menurut al-Qaradhawi, hadis di atas sifatnya *muthlaq*, dan *taqyid*-nya adalah hadis yang dikoleksi oleh Imam Bukhari. Bahwa ketika Nabi mengemukakan ancaman terhadap orang menjulurkan sarungnya karena kesombongan, Abu Bakar bertanya kepada Nabi soal sarungnya yang selalu menjulur ke bawah padahal dia selalu menariknya. Nabi menjawab bahwa Abu Bakar tidak termasuk orang yang sombong.²⁰⁴ Jadi, menurut al-Qaradhawi—dengan merujuk kepada an-Nawawi dan Ibnu Hajar—kemutlakan hadis pertama di atas harus dipahami dalam konteks “kesombongan”, inilah yang diancam dengan sanksi yang keras,²⁰⁵ dan kesombongan itulah sebagai satu-satunya alasan sehingga tidak ada kemungkinan penafsiran lain.²⁰⁶

Ketiga, kompromi atau tarjih terhadap hadis-hadis yang kontradiktif. Al-Qaradhawi berpendapat bahwa secara prinsip, nas-nas syariat yang benar tidak mungkin bertentangan, sebab kebenaran tidak akan bertentangan dengan kebenaran. Andai kata ada pertentangan, maka hal itu hanya tampak dari luar saja. Bagi al-Qaradhawi, kompromi antara kedua nas yang saling bertentangan, tanpa harus memaksakan sehingga keduanya dapat diamalkan akan lebih baik dari pada mentarjih dengan mengabaikan salah satu dari keduanya dan memprioritaskan yang lainnya.²⁰⁷ Hadis tentang ziarah kubur bagi wanita adalah salah satu contoh yang dikemukakan oleh al-Qaradhawi. Abu Hurairah meriwayatkan bahwa Rasulullah melaknat para wanita yang sering berziarah (*zawwarât*) kubur.²⁰⁸

Secara sepintas dipahami dari hadis di atas bahwa perempuan tidak dianjurkan untuk melakukan ziarah kubur, bahkan Nabi membencinya. Namun ditemukan sejumlah hadis yang kesahihannya lebih kuat dan seolah bertentangan dengan hadis yang telah disebut. Salah satunya menyebutkan bahwa Aisyah bertanya kepada Nabi tentang ucapan apa yang (sebaiknya) dilontarkan kepada para penghuni kubur. Nabi

²⁰³Hadis no.154-155, “Bâb al-Imân”, Muslim al-Hajjâj, *Ṣaḥīḥ Muslim*, lihat juga hadis no.5341, “Bâb al-Libâs”, *al-Bukhârî, Ṣaḥīḥ*, dan hadis no.5235, “Bâb az-Zinâh. Ahmad bin Syuaib an-Nasâi, *Sunan an-Nasâi*, dalam Program CD al-Mausû’ah al-Ḥadîs asy-Syarîf.

²⁰⁴Hadis no. 5338, “Bâb al-Libâs”, Al-Bukhari, *Ṣaḥīḥ*, dalam Program CD al-Mausû’ah. Al-Qaradhawi mengemukakan beberapa hadis yang menurutnya berfungsi sebagai *taqyîd* terhadap *ke-mutlak*-an hadis pertama.

²⁰⁵Al-Qaradhawî, *al-Madkhal*, 174.

²⁰⁶*Ibid.*, 177.

²⁰⁷*Ibid.*, 186.

²⁰⁸Hadis no.976, “Bâb al-Janâiz”, Muhammad bin ‘Isa at-Turmudzi, *Sunan at-Turmudzi*, dalam Program CD al-Mausû’ah. Dari jalur Ibnu Abbas dan Hassan bin Tsabit diriwayatkan dengan kata “zâirah”.

menjawab, ucapkanlah: *assalamu 'ala ahli ad-diyâri min al-mukminîn wa al-muslimîn wa yarhamu Allah al-mustaqdimîn minna wa al-musta'khirîn wa inna insyaa Allah bikum al-lâhikûm*.²⁰⁹ Al-Qaradhawi menyebutkan bahwa meskipun hadis-hadis yang membolehkan ziarah kubur bagi wanita lebih kuat, mengompromikannya masih mungkin dilakukan. Dengan mengutip pendapat al-Qurthubi, al-Qardhawi mengatakan bahwa kata laknat pada hadis tersebut ditujukan kepada wanita yang sering/selalu berziarah seperti penggunaan kata “*zawwarât*” yang menunjukkan sering. Boleh jadi alasannya adalah dampaknya atas hak-hak suami yang terabaikan, menampakkan aurat (tabaruj) dan meratapi yang sudah meninggal.²¹⁰

Keempat, memahami hadis-hadis sesuai latar belakang situasi dan kondisi serta tujuannya. Menurut al-Qaradhawi, untuk memahami hadis dengan baik dan mendalam, kita perlu mengetahui konteks yang menjelaskan situasi dan kondisi munculnya suatu hadis, sehingga diketahui maksud hadis tersebut dengan seksama, bukan atas dasar perkiraan semata atau dipahami sesuai dengan makna lahiriah yang jauh dari tujuan sebenarnya. Alasannya, ada hadis yang didasarkan pada kondisi waktu tertentu untuk mencapai kemaslahatan yang ingin dicapai atau untuk menolak bahaya tertentu, atau untuk menyelesaikan suatu masalah yang muncul pada saat itu. Artinya, lanjut al-Qaradhawi, hukum yang terdapat dalam suatu hadis adakalanya bersifat umum dan permanen. Namun, jika dikaji lebih lanjut, hukum tersebut terkait dengan alasan (*'illat*) tertentu, sehingga hukum itu tidak akan berlaku jika alasannya tidak ada. Sebaliknya, hukum itu berlaku jika alasannya ada.²¹¹

Hadis tentang larangan bagi perempuan bepergian jauh tanpa ditemani mahram adalah hadis yang dibahas oleh Al-Qaradhawi dengan cara kerja ini. Nabi bersabda: “tidak boleh seorang bepergian jauh kecuali dengan mahramnya”. Menurut al-Qaradhawi, alasan di balik larangan ini adalah kekhawatiran akan keselamatan perempuan yang bepergian sendiri tanpa disertai suami atau mahram. Ketika itu sarana transportasinya adalah unta, *bighal*, dan keledai. Mereka biasanya menempuh padang pasir dan daerah-daerah yang sepi dan tidak berpenghuni. Jika dalam kondisi perjalanan seperti itu, seorang perempuan luput dari bahaya, harga dirinya akan tetap tercemar. Akan tetapi, apabila kondisinya telah berubah, seperti pada masa sekarang, ketika perjalanan jauh ditempuh dengan pesawat terbang yang dapat mengangkut

²⁰⁹Hadis no. 974, Muslim, *Ṣaḥīḥ*.

²¹⁰Al-Qardhawî, *al-Madkhal*. 191-192.

²¹¹*Ibid.*, 202.

seratus penumpang atau lebih, atau kereta api yang mengangkut ratusan penumpang, dan tidak ada lagi alasan untuk mengkhawatirkan keselamatan wanita yang bepergian sendiri, secara syariat hal itu tidak menjadi masalah dan tidak dianggap menyalahi hadis.²¹²

Kelima, membedakan antara sarana yang berubah-ubah dan tujuan yang tetap. Menurut al-Qaradhawi, orang terkadang keliru dan kacau dalam memahami sunah karena mereka tidak memisahkan antara substansi sebuah hadis dengan sarana yang disebutkan. Mereka mencampuradukkan antara tujuan tetap yang hendak dicapai dengan sarana temporer atau lokal yang menunjang pencapaian tujuan. Mereka lebih mementingkan sarana itu, seolah-olah itulah yang menjadi tujuan sebenarnya. Padahal sarana dapat berubah, bahkan mesti berubah, sesuai dengan lingkungan, zaman, adat kebiasaan dan sebagainya, sementara tujuan tetap dan abadi.²¹³ Apabila hadis menentukan sarana tertentu, hal itu dimaksudkan untuk menjelaskan suatu realita, bukan untuk mengikat kita dengannya, ataupun menutup kita dengan sarana lainnya.²¹⁴ Cara kerja seperti ini dikemukakan oleh al-Qaradhawi ketika mengulas tentang hadis-hadis rukyatulhila untuk menentukan awal dan akhir Ramadan. Pemikiran al-Qaradhawi tentang ini akan penulis kemukakan pada bab keempat.

Keenam, membedakan antara ungkapan *ḥaqîqah* dan *majâz*. Al-Qaradhawi menuturkan bahwa bahasa Arab seringkali menggunakan ungkapan dalam bentuk maja (kiasan, metafora), dan ungkapan dalam bentuk majas lebih berkesan ketimbang dalam bentuk hakiki atau biasa. Karena itu Nabi yang diyakini seorang penutur bahasa Arab yang paling menguasai balagh (retorika) sering kali menggunakan ucapan-ucapan yang berbentuk majas agar pengungkapan maksudnya lebih berkesan kepada para sahabatnya. Pengertian majas ini meliputi majas *lughawi*, *'aqli*, *isti'ârah*, *kinâyah*, dan berbagai ungkapan lainnya yang tidak menunjukkan makna sebenarnya secara langsung, tetapi hanya dapat dipahami dengan berbagai indikasi yang menyertainya, baik yang bersifat tekstual maupun kontekstual, termasuk kepercayaan imajiner yang dinisbahkan kepada bintang-bintang, burung-burung, benda mati serta makna-makna abstrak tertentu.²¹⁵

Dalam keadaan tertentu—menurut al-Qaradhawi—adakalanya pemahaman berdasarkan majas merupakan suatu keharusan. Sebab jika tidak, maknanya akan

²¹² *Ibid.*, 207-208.

²¹³ *Ibid.*, 218.

²¹⁴ *Ibid.*, 220.

²¹⁵ *Ibid.*, 239.

menyimpang dari makna yang dimaksud dan akan terjerumus ke dalam kekeliruan. Contoh hadis dimaksud adalah ucapan Nabi kepada para istrinya, “yang paling cepat mengusulku di antara kalian—sepeninggalku—adalah yang paling panjang tangannya”. Para istri Nabi memahami ungkapan Nabi tersebut secara lahiriah sehingga mereka saling mengukur, siapa yang paling panjang tangannya di antara mereka. Padahal makna hakikinya adalah yang paling baik dan paling dermawan.²¹⁶

Namun demikian, al-Qaradhawi tetap memberikan peringatan agar berhati-hati dalam menakwilkan hadis-hadis yang berbentuk majas. Menurutnya, itu tindakan berbahaya, seorang ilmuwan muslim tidak boleh melakukannya kecuali ada alasan rasional maupun tekstual yang mengharuskannya.²¹⁷ Sebagai bentuk kehati-hatiannya, al-Qaradhawi sepakat dengan Ibnu Taimiyah untuk tidak menakwilkan hal-hal yang terkait dengan sifat-sifat Allah, alam gaib, dan keadaan akhirat. Menurutnya, tidak menakwilkan tanpa alasan yang jelas, mengembalikannya kepada Allah Yang Maha Mengetahuinya adalah lebih baik dari memaksakan diri untuk mengetahui sesuatu yang tidak kita ketahui.²¹⁸

Ketujuh, memastikan makna kata-kata dalam hadis. Dalam memahami sunah, al-Qaradhawi juga menekankan pentingnya memastikan makna konotasi dari lafaz yang terkandung dalam hadis. Sebab, terkadang makna sebuah lafaz berubah baik karena perubahan zaman, perbedaan tempat dari suatu lingkungan ke lingkungan lain. Salah satu contoh yang diangkat adalah makna kata *taṣwîr* (pembuatan gambar) dan *al-muṣawwir* (pembuat gambar) yang menurut sejumlah hadis, Nabi mengancam mereka dengan siksa yang amat pedih. Namun, sekarang ini kata *taṣwîr* digunakan untuk menyatakan suatu kegiatan pengambilan gambar dengan kamera, padahal teknologi fotografi ini belum ada dan tidak dikenal pada masa Nabi, maka tidak mungkin ditujukan kepada tukang foto. Oleh karena itu, menurut al-Qaradhawi, tidaklah tepat mengategorikan tukang foto yang dalam bahasa Arab juga disebut dengan *al-muṣawwir* sebagai profesi yang diancam oleh Nabi dalam hadis tersebut.

Perkembangan selanjutnya, setelah sekian lama kajian hadis hanya berkutat pada kritik keautentikan sanad dan matan serta metode pemahamannya, maka belakangan muncul model penelitian *living hadis*, sebuah model penelitian yang digagas oleh para dosen hadis dan ilmu hadis UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Model

²¹⁶*Ibid.*, 240-241.

²¹⁷*Ibid.*, 260.

²¹⁸*Ibid.*, 264.

penelitian ini sepertinya terinspirasi dari pemikiran Fazlur Rahman yang membedakan antara hadis dan sunah, sebagaimana yang telah disebutkan di atas. Tradisi yang terus berjalan sebagai keberlanjutan atau teladan dari Nabi, disebut oleh Rahman sebagai "sunah yang hidup" (*living sunah*),²¹⁹ yaitu sunah yang dilakukan oleh generasi setelah Nabi Muhammad yang disertai dengan penafsiran yang kontinu dan progresif sesuai dengan kebutuhan-kebutuhan dan kemaslahatan masyarakat setempat. Di sini kemudian muncul penafsiran-penafsiran yang sifatnya individual, perbedaan pendapat di kalangan sahabat satu dengan yang lain, ada yang menganggap sebagai sunah dan lain tidak. Muncul pula istilah Sunah Madinah, sunah Kufah dan sebagainya.

Era *living sunah* kemudian berakhir setelah proses pembukuan hadis dilakukan. Menurut Rahman, untuk menghadapi eksterimisme dan penafsiran yang sewenang-sewenang yang sudah gawat terhadap sunah Nabi, kanonisasi hadis muncul dalam skala besar-besaran.²²⁰ Konsekuensinya, sunah dalam bentuknya sebagai laporan dan cerita tentang generasi dahulu harus dilakukan penyaringan, mana yang benar dari Nabi dan mana yang hanya diklaim berasal dari Nabi.²²¹ Apabila sebelumnya yang terjadi adalah *living sunah* atau sunah yang hidup maka sejak gerakan hadis ini terciptalah living hadis, yaitu terbangunnya sebuah tradisi yang hidup di masyarakat tertentu yang didasarkan pada hadis. Kalau pada *living sunah* terkandung unsur tradisi/amalan Nabi *plus* tafsiran masyarakat pengamalnya yang berpijak pada aspek kemaslahatan masyarakat setempat, maka pada *living hadis* yang ada hanya unsur hadis itu semata tanpa tafsir. Para pengamal tradisi ini tetap teguh mengamalkan tradisinya apa adanya dengan bersandar pada hadis tanpa harus "merepotkan diri" menyelami untuk menangkap semangat atau ide moralnya. Singkatnya, hadis merupakan "sebab" munculnya tradisi tersebut.

Alfatih Suryadilaga melihat setidaknya ada tiga varian *living hadis* yang berkembang.²²² Pertama, tradisi tulis, tradisi tulis yang khas Indonesia dalam kaitannya dengan hadis cukup kuat, seperti yang terpampang di ruang-ruang publik, masjid, sekolah, pesantren, sudut-sudut jalan dan sebagainya. Di Kalimantan Timur

²¹⁹Fazlu Rahman, *Islam*. Terj. Senoaji Saleh (Jakarta: Bumi Aksara, 1992), 86-87.

²²⁰*Ibid.*, 92-93.

²²¹*Ibid.*, 94.

²²²M. Alfatih Suryadilaga, "Model-Model Living Hadis" dalam *Metodologi Penelitian Living Qur'an dan Hadis*, ed. Sahiron Syamsuddin (Yogyakarta: TH-Press, 2007), 116.

misalnya, tradisi seperti ini cukup kuat terutama di sejumlah daerah yang basis²²³ keislamannya dikenal kuat semisal Tanah Gerogot Kabupaten Paser dan lain-lain. Meski tidak semua yang terpampang itu adalah hadis, masyarakatnya menganggapnya sebagai hadis. Seperti ungkapan "*an-naẓāfat min al-îmân*" yang bertujuan untuk menghimbau masyarakat sekitar menciptakan suasana lingkungan yang bersih dan nyaman.²²⁴ Kedua, tradisi lisan. Menurut Suryadilaga, tradisi ini telah berlangsung dalam living hadis seiring dengan praktik yang dilakukan oleh umat Islam. Salah satu yang dapat dicontohkan adalah tradisi pada salat Jum'at dengan membaca surah as-Sajadah di rakaat pertama yang diawali dengan sujud tilawah dan surah al-Insan pada rakaat kedua. Demikian pula dengan lafaz-lafaz zikir dan doa yang masih sangat kental di masyarakat.²²⁵

Ketiga, tradisi praktik. Tradisi ini cenderung lebih banyak dilaksanakan oleh umat Islam. Tradisi tersebut sudah sangat kental dengan masyarakat berdasarkan sosok Nabi Muhammad dalam menyampaikan ajaran Islam. Uniknya, kadang sebuah tradisi yang dinisbahkan kepada Nabi sangat kuat di daerah tertentu tetapi tidak di daerah lain, praktik serupa tidak ditemukan atau tidak mentradisi. Contoh yang dapat dilihat dalam hal ini adalah tradisi penggunaan sorban dan tongkat saat berkhotbah. Bagi sebagian besar masyarakat Islam Samarinda, tradisi tersebut merupakan sunah yang dicontohkan oleh Nabi sehingga "harus" dilakukan. Disebut harus, karena ketika seorang khatib tidak menggunakannya maka ia tidak akan diundang lagi oleh pengurus masjid setempat pada Jumat-Jumat berikutnya karena dinilai tidak patuh terhadap sunah, fatwa ulama dan menyalahi "kaum tua".²²⁶

Demikian pula dengan tradisi tasmiyah, sebuah ritual pemberian nama terhadap seorang bayi yang baru lahir. Istilah ini sangat populer di masyarakat Islam Samarinda bahkan melebihi istilah aqiqah. Tasmiyah merupakan tradisi yang terbagun dari hadis Nabi tentang anjuran mengakikah bayi yang baru lahir di hari ketujuh pasca kelahirannya dengan menyembelih kambing, memberi nama dan menggunting beberapa helai rambutnya. Namun ketika orang tua bayi tersebut belum mampu melaksanakannya pada hari ketujuh karena faktor ekonomi misalnya, maka ia

²²³Abdul Majid dan Limyah Al-Amri, "Living Hadis di Kota Samarinda; Studi Pemahaman Masyarakat Terhadap Hadis-Hadis tentang Penggunaan Sorban dan Tongkat dalam Berkhotbah", Laporan Penelitian, STAIN Samarinda, 2009, 21.

²²⁴M.Alfatih Suryadilaga, "Model", 117.

²²⁵*Ibid.* 121-122.

²²⁶Abdul Majid dan Limyah Al-Amri, "Living Hadis", 48-50.

cukup melaksanakan ritual pemberian nama sebagai *takrîm* terhadap hari ketujuh tersebut dan tanda syukur atas kelahiran bayinya dengan selamat.²²⁷

Model penelitian *living* hadis ini mengesampingkan kajian autentisitas hadis yang menjadi sandaran tradisi tersebut, kajian utamanya adalah penjelasan tentang pemahaman masyarakat terhadap hadis tersebut dan selanjutnya memotret tradisi yang terbangun dari hadis dan pemahaman itu. Demikianlah metode pemahaman dan model penelitian hadis Nabi mengalami perkembangan dari waktu ke waktu seiring dengan perkembangan pemikiran dan perkembangan ilmu-ilmu lain yang dipandang dapat dikoneksikan dengan kajian hadis itu sendiri, seperti hermeneutika, sosiologi, antropologi dan ilmu komunikasi.

²²⁷Abdul Majid, “Kitab *Sabîl al-Muhtadîn* dan Pengaruhnya terhadap Tradisi Islam Kota Samarinda” Laporan Hasil Penelitian Kerjasama Litbang Kemenag Pusat, 2012, 64.

BAB III

HADIS RUKYATULHILAL DAN *AHL HADIS*

Pada bagian ini, akan dikemukakan hadis-hadis yang terkait dengan raukyatul hilal dengan sejumlah sub bahasannya yang meliputi hadis-hadis tentang perintah estimasi, perintah istikmal, kesaksian melihat hilal, keummian umat Islam dalam berhisab, dan hadis-hadis tentang matlak. Hadis-hadis tersebut ditelusuri dari beberapa sumber terutama dari CD Program *Mausû'ah al-Ḥadîs asy-Syarîf al-Kutub at-Tis'ah* dan CD Program *al-Fiyah*. Mengingat hadis-hadis ini telah diteliti oleh para peneliti sebelumnya maka pada bahasan ini analisis autentisitas sanad dan matan tidak akan menjadi titik penting, kecuali pada beberapa hadis yang dinilai ganjil mungkin dinilai perlu dielaborasi lebih lanjut. Selain itu, bagaimana pemahaman para ulama klasik terhadap hadis-hadis tersebut juga akan dikemukakan.

A. Sumber dan Autentisitas Hadis Rukyatulhilal

1. Hadis tentang Perintah Estimasi

Dalam ajaran puasa, Nabi memberikan tuntunan bahwa berpuasa dan berlebaran dilakukan setelah melakukan rukyatulhilal. Namun ketika hilal tidak bisa terlihat karena tertutup awan maka Nabi memberikan petunjuk untuk melakukan penghitungan atau estimasi. Redaksi hadis ini salah satunya adalah:

حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ قَالَ حَدَّثَنِي اللَّيْثُ عَنْ عُقَيْلٍ عَنْ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ أَخْبَرَنِي سَالِمُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ أَنَّ ابْنَ
عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ إِذَا رَأَيْتُمُوهُ فَصُومُوا وَإِذَا رَأَيْتُمُوهُ
فَأَفْطِرُوا فَإِنْ غَمَّ عَلَيْكُمْ فَأَقْدُرُوا لَهُ وَقَالَ غَيْرُهُ عَنْ اللَّيْثِ حَدَّثَنِي عُقَيْلٌ وَيُونُسُ لِهَلَالِ رَمَضَانَ²²⁸

Artinya:

”Apabila kalian melihatnya (hilal) maka berpuasalah, dan apabila kalian melihatnya (hilal) maka berlebaranlah. Namun apabila jika tertutup awan bagi kalian maka perhitungkanlah.”

Hadis-hadis ini terdapat di sejumlah kitab hadis, Sahih Bukhari no 1767 dan 1773, Sahih Muslim no. 1796, 1797, 1798, 1799, 1800, Sunan an-Nasai no. 2091, 2092, 2093, Sahih Ibnu Khuzaimah no. 1905, 1907, 1913, Sahih Ibnu Hibban no 3441, 3445, 3593, 3597, Sunan Ibnu Majah, no. 1664, Musnad Ahmad bin Hanbal no.

²²⁸Hadis no. 1767, “Kitâb aş-Şaum”, Muhammad bin Ismail al-Bukhari, *Ṣaḥîḥ Bukhari*, CD Program al-Ḥadîs asy-Syarîf.

4258, 4382, 5042, 6041, Muwattha Malik no 557 dan 558, Sunan ad-Darimy no. 1662 dan 1628, Mustadrak al-Hakim no. 1539, Sunan al-Baihaqi no 7711, 7712, dan 7713, Sunan ad-Daruqutny, no. 21.

Sahabat yang meriwayatkan hadis ini hanya Ibnu Umar namun kemudian diterima oleh tiga orang muridnya, yaitu anaknya sendiri, Salim bin Abdullah, dan kedua pembantunya (*maula*) sekaligus muridnya, Nafi' dan Abdullah bin Dinar. Meskipun mereka menerima dari guru yang sama, namun redaksi mereka dalam periwayatan selanjutnya berbeda-beda. Perbedaan seperti ini sudah dimaklumi mengingat dalam studi hadis dikenal cara periwayatan hadis *bil ma'na*, lafaz yang digunakan adalah lafadz dari periwayat sendiri, bukan lafaz dari Nabi. Cara periwayatan seperti ini jauh lebih banyak ketimbang cara *bi al-lafzi* (secara tekstual) di mana redaksi yang digunakan oleh sang periwayat merupakan redaksi dari Nabi yang terus menerus hingga akhir, para periwayat menyampaikannya dengan redaksi yang sama.

Redaksi hadis tentang perintah estimasi ini ada dua yang berbeda meskipun substansinya sama. Versi Salim bin Abdullah yang diterima oleh Ibnu Syihab az-Zuhri kemudian kepada kedua muridnya, Yunus dan Ibnu Uqail, redaksinya bersifat pengandaian: *iza raaytumûh faşûmûh wa iza raaytumûh fa aţfirûh. Fa in ghumma 'alaikum faqdirû lah* yang kemudian terekam dalam Sahih Bukhari no. 1767, Sahih Muslim no. 1799, Sunan an-Nasai no. 2091, Sahih Ibnu Hibban no. 344, Sahih Ibnu Khuzaimah no. 1905,²²⁹ dan Sunan al-Baihaqi no. 7713²³⁰.

Sementara itu, redaksi Nafi' yang terekam lebih banyak dalam kitab-kitab hadis berupa penjelasan Nabi bahwa jumlah hari dalam sebulan (biasanya) dua puluh sembilan hari serta larangan berpuasa dan berlebaran sebelum melihat hilal.

حَدَّثَنِي زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ عَنْ أَيُّوبَ عَنْ نَافِعٍ عَنْ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّمَا الشَّهْرُ تِسْعٌ وَعِشْرُونَ فَلَا تَصُومُوا حَتَّى تَرَوْهُ وَلَا تُفْطِرُوا حَتَّى تَرَوْهُ فَإِنْ غَمَّ عَلَيْكُمْ فَأَقْدِرُوا لَهُ²³¹

²²⁹Program *Alfiyah*, Muhammad bin Ishak bin al-Khuzaimah, *Şahîh Ibnu Khuzaimah*, Juz III (Beirut: al-Maktab al-Islamy, 1970), 201.

²³⁰Program *Alfiyah*, Ahmad bin al-Husain al-Baihaqi, *Sunan al-Baihaqi al-Kubra*, Juz IV (Makkah, Maktab Dar al-Baz, 1994), 204.

²³¹Hadis no.1797, "Kitâb aş-Şaum", Muslim bin Hajjâj, *Şahîh Muslim*, CD Program al-Hadîs asy-Syarîf.

Artinya:

”Dari Ibnu Umar, Nabi bersabda: (jumlah hari dalam) sebulan hanyalah dua puluh sembilan hari. Maka janganlah kalian berpuasa dan berlebaran sebelum melihatnya (hilal). Apabila tertutup awan bagi kalian maka estimasikanlah”

Riwayat Nafi ini terdapat pada Sahih Bukhari no. 1773, Sahih Muslim no. 1796, 1797, 1798 (pada no. 1798 ini redaksinya lebih dekat pada redaksi jalur Salim bin Abdullah, *asy-syahru tis’un wa ‘isyrûn fa iza raaytum al-hilâl faşûmû wa iza raaytumûh fa aţîrû fa in ghumma ‘alaikum faqdirûh lahu* redaksinya berupa perintah bukan larangan sebagaimana redaksi jalur Nafi’ pada umumnya), Sunan an-Nasai no. 2092, 2093, Sunan ad-Darimy no. 1684, Sahih Ibnu Khuzaimah, Sunan al-Baihaqi al-Kubra no. 7711 dan 7712.

Sementara itu, jalur Abdullah bin Dinar jumlah kitab hadis yang memuat tidak sebanyak jalur Nafi. Jalur ini terdapat dalam kitab Sahih Muslim no. 1800, Sahih Ibnu Hibban no. 3445,²³² dan Muwaţţa’ Malik 557 redaksinya sama dengan redaksi jalur Nafi di atas. Hadis-hadis terkait perintah estimasi ini dapat dilihat pada lampiran 1. Berikut deskripsi persebaran riwayat tersebut dalam kitab-kitab hadis. Lihat Skema berikut.²³³

²³²Program *Alfiyah*, *Şahih Ibnu Hibbân*, no. 3445, Juz VIII, 229.

²³³Skema ini diadaptasi dari Disertasi Ali Imron. Lihat Ali Imron, “Dinamika Pemikiran Hadis-Hadis Hisab- Rukyat Dalam Tradisi Islam Pembaharu di Timur Tengah dan Indonesia”, Disertasi, Sekolah Pascasarjana Universitas Gadjah Mada Yogyakarta, tahun 2012,” 56.

kajiannya, Ali Imron berkesimpulan bahwa riwayat ini telah memenuhi kriteria kesahihan sanad hadis alias *sahih*.²³⁵

Sebagaimana telah disebutkan di atas redaksi hadis ini cukup bervariasi. Tampak dari ketiga jalur di atas adanya perbedaan redaksi yang digunakan oleh periwayatnya. Jalur Salim bin Abdullah dikemukakan dengan redaksi pengandaian *iza raaitumûh fa şûmûh...*, sementara redaksi jalur Nafi' dan Abdullah bin Dinar dikemukakan dengan diawali penjelasan bahwa jumlah hari dalam sebulan sebanyak dua puluh sembilan hari, kemudian dilanjutkan dengan larangan Nabi berpuasa dan berlebaran sebelum merukyat hilal, *"lâ taşûmû hattâ tara'ûh..."*. Perbedaan lainnya adalah lafaz perintah mengestimasi ketika hilal tertutup awan. Jalur Salim bin Abdullah menggunakan lafaz *"faqdurûh"* (huruf "dal" *dammah*), sedangkan jalur Nafi' dan Abdullah bin Dinar menggunakan lafadz *faqdirûh* (huruf "dal" *kasrat*). Namun, menurut Ambo Asse dalam kajian disertasinya, ungkapan lafaz *faqdirûh lahu* merupakan ungkapan asli dari Nabi yang secara konsisten dipelihara Ibnu Umar. Lafaz inipun dinilai lebih luwes yang dapat menerima pengembangan makna.²³⁶

Selain itu ungkapan tertutupan hilal oleh awan juga dikemukakan dalam lafaz yang bervariasi. Sebagaimana disebutkan oleh Ali Imron,²³⁷ variasi lafaz tersebut dinugkapkan dengan *ghummiya*, *ghumma*, *ughmiya*, *ghubbiya*. Lafdz *ghummiya*, *ghumma*, *ughmiya*, memiliki banyak arti. Pertama, ada yang berpendapat berasal dari kata *أغصاء المريض* (tertutupnya [akal] orang sakit). Orang Arab dahulu biasa menggunakan kata ini untuk menunjuk pada orang yang sakit hingga akal sehatnya tertutup. Kedua, bermakna *التغطية* (penutup tetapi tidak melekat pada objek yang ditutupi) seperti dalam ungkapan: *غمت الشيء* (*ghammamtu asy-syay'a*) yang bermakna "saya terhalang oleh sesuatu". Ketiga, bermakna *العماء* yaitu *saḥab* atau awan tipis dan awan tinggi. Dengan demikian dapat dipahami bahwa kata *ghummiya*

²³⁵Imron, "Dinamika Pemikiran", 57-60. Ambo Asse juga telah melakukan kajian yang sama terhadap hadis-hadis ini, dan kesimpulannya adalah sahih. Ambo Asse, "Perspektif Hadis Nabi SAW. Terhadap Penetapan Awal Bulan *Qamariyah*", Disertasi, Program Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Alauddin Makassar, 2007, 203.

²³⁶Ambo Asse, "Perspektif Hadis", 193.

²³⁷*Ibid.*, 61.

dengan berbagai derivasinya tidak hanya bermakna mendung, tetapi juga bisa bermakna lain dengan karakteristik yang telah disebutkan²³⁸.

Sementara itu, lafaz *ghubiya*, menurut Ibnu Hajar al-Asqalani, berasal dari kata *al-ghubâwah* yang berarti tidak memiliki kecerdasan intelektual (*'adam al-faṭinah*).²³⁹ Al-Minawi, sebagaimana yang dikutip oleh Ali Imron,²⁴⁰ mengartikannya dengan kelalaian dan kebodohan yang bertumpuk-tumpuk sehingga menyebabkan sesuatu menjadi samar-samar. Dalam konteks rukyatulhila, kata ini digunakan untuk menunjukkan ketidakjelasan hilal dalam pengamatan seseorang akibat ketidakcerdasannya dalam mengenali hilal.

2. Hadis tentang Istikmal

Selain estimasi, menurut riwayat-riwayat yang ditemukan, Nabi juga memerintahkan untuk istikmal (menyempurnakan) bulan berjalan ketika hilal tidak bisa terlihat. Sebagaimana yang disebutkan di atas bahwa memulai puasa Ramadan harus dengan merukyat hilal, namun ketika hilal tidak terlihat baik karena tertutup awan atau memang belum masuk bulan Ramadan, maka Nabi memberi petunjuk untuk mengistikmal hitungan bulan Syakban menjadi tiga puluh hari. Demikian pula lebaran, ketika hilal tidak terlihat, maka hitungan Bulan Ramadan diistikmal menjadi tiga puluh hari. Berikut redaksi hadis yang dimaksud:

حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ زَيْدٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يَقُولُ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَوْ قَالَ قَالَ أَبُو الْقَاسِمِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صُومُوا لِرُؤُوسِهِ وَأَفْطِرُوا لِرُؤُوسِهِ فَإِنْ غُبِيَ عَلَيْكُمْ فَأَكْمِلُوا عِدَّةَ شَعْبَانَ ثَلَاثِينَ

Hadis-hadis perintah istikmal ini diriwayatkan oleh para sahabat, jumlahnya lebih banyak dari hadis-hadis estimasi di atas. Abu Hurairah adalah periwayat hadis ini. Riwayatnya paling banyak terekam dalam berbagai kitab hadis. Ia menyampaikan kepada lima orang muridnya. Pertama, Muhammad bin Ziyad, yang kemudian terbukukan dalam Sahih Bukhari, no. 1776, Sahih Muslim no. 1809 dan 1810, Sunan an-Nasai, no. 2088, Sunan at-Turmudzi no. 620, Sunan ad-Darmi no. 1623, Musnad Ahmad bin Hanbal no. 9188, 9476, Muntaqa Ibni al-Jarud no. 376, Sunan al-Baihaqi

²³⁸*Ibid.*, 62.

²³⁹Ahmad bin Ali bin Hajar al-Asqalâni (selanjutnya akan disebut Ibnu Hajar al-Asqalani), *Fath al-Bâry*, Jilid IV (Kairo: Dar al-Manar, 1999), 145-146.

²⁴⁰Imron, "Dinamika," 62.

al-Kubra no. 7721²⁴¹ dan 7722.²⁴² Kedua, Said bin Musayyab. Riwayat murid sekaligus menantu Abu Hurairah ini terdapat dalam kitab Sahih Muslim no. 1808 dan 1810, Sunan an-Nasai no. 2089 dan 2090, Sunan Ibnu Majah no. 1645, dan Sunan al-Baihaqi al-Kubra no. 7723.²⁴³

Ketiga, murid Abu Hurairah selanjutnya yang menerima hadis istikmal ini adalah al-A'raj. Riwayatnya hanya diliput dalam tiga kitab yaitu Sahih Muslim no. 1811, Sunan an-Nasai no. 2094, Sunan al-Baihaqi al-Kubra no. 7724²⁴⁴ dan no. 7971.²⁴⁵ Keempat, Abi Salamah, riwayatnya ditemukan pada Musnad asy-Syafii,²⁴⁶ Musnad Ahmad bin Hanbal no. 10047, Sahih Ibnu Hibban no. 3459,²⁴⁷ Sunan al-Baihaqi al-Kubra no. 7733²⁴⁸. Kelima, Muhammad bin al-Munkadar, riwayatnya hanya ditemukan di Kitab Sunan al-Baihaqi al-Kubra no. 248. Keenam, Atha. Riwayatnya hanya ditemukan pada Kitab Musnad Ahmad bin Hanbal no. 9188. Ketujuh, Sa'ad. Murid Abu Hurairah ini juga ikut menerima hadis istikmal dan riwayatnya hanya ditemukan pada Kitab Sunan al-Baihaqi al-Kubra no. 7972.²⁴⁹

Sahabat lain yang ikut meriwayatkan hadis ini dari Nabi adalah Abdullah bin Abbas, dikenal dengan Ibnu Abbas. Dari sepupu Nabi ini terdapat tujuh orang murid yang menerima hadis tentang istikmal ini. Pertama, Ikrimah. Riwayat-riwayatnya paling banyak terekam kitab hadis yaitu Sunan an-Nasai no. 2100 dan 2101, Sunan at-Turmudzi no. 624, Sunan Abi Daud no. 1986, Musnad Ahmad bin Hanbal no. 1881 dan 2219, Sunan ad-Darimi no. 1621, Sahih Ibnu Khuzaimah no. 1912,²⁵⁰ Mustadrak al-Hakim no. 1547, Sunan al-Baihaqi al-Kubra no. 7736 – 7737,²⁵¹ Sahih Ibnu Hibban no. 3590 dan 3594.²⁵² Kedua, Amru bin Dinar. Riwayatnya hanya ditemukan dalam Sunan an-Nasai no. 2095. Berbeda dengan Ikrimah, riwayat murid Ibnu Abbas yang ketiga hingga ketujuh hanya ditemukan dalam satu kitab. Secara berturut-turut penulis sebutkan, yaitu Muhammad bin Hunain dalam Kitab Sunan an-Nasai no. 2097, Kuraib

²⁴¹ *Sunan al-Baihaqi al-Kubra*, Juz IV, 205.

²⁴² *Ibid.*

²⁴³ *Ibid.*, 206

²⁴⁴ *Ibid.*

²⁴⁵ *Ibid.*, 247.

²⁴⁶ *Musnad asy-Syâfii*, Juz I, 187.

²⁴⁷ *Ṣaḥīḥ Ibnu Hibbân*, Juz VIII, 239.

²⁴⁸ *Sunan al-Baihaqi al-Kubra*, Juz IV, 207.

²⁴⁹ *Sunan al-Baihaqi al-Kubra*, Juz IV, 247.

²⁵⁰ *Ṣaḥīḥ Ibnu Khuzaimah*, Juz III, h. 204

²⁵¹ *Sunan al-Baihaqi al-Kubra*, Juz IV, 206,

²⁵² *Ṣaḥīḥ Ibnu Hibban*, Juz 8, 356-360.

dalam Kitab Sunan Abi Daud no. 1986, Tsaur bin Zaid ad-Daily dalam kitab Sunan al-Baihaqi,²⁵³ dan Muhammad bin Jubair dalam Kitab Sunan ad-Darimi no. 1624.

Terakhir, Abu al-Bakhtary. Sebetulnya nama terakhir ini tidak menerima hadis istikmal ini secara langsung dari Ibnu Abbas, tetapi dari seseorang yang tidak disebutkan namanya (*rajulan*) diutus oleh al-Bakhtary kepada Ibnu Abbas untuk menanyakan soal hilal yang belum tampak saat itu. Riwayat al-Bakhtary yang dinilai mursal ini diliput dalam Kitab Sahih Muslim no. 1811, dan Musnad Ahmad bin Hanbal no. 2865.

Masih ada deretan nama para sahabat yang meriwayatkan hadis ini namun tidak secemerlang Abu Hurairah dan Ibnu Abbas yang diterima oleh banyak muridnya dan terekam dalam banyak kitab. Sahabat yang dimaksud tersebut antara lain, Abu Bakrah diliput dalam Kitab Musnad Ahmad bin Hanbal no. 19537, Sunan al-Baihaqi al-Kubra²⁵⁴ melalui muridnya, al-Hasan. Aisyah, istri Nabi, juga ikut meriwayatkan yaitu kepada muridnya Abdullah bin Qais dan diliput dalam Sunan al-Baihaqi al-Kubra.²⁵⁵ Umar bin Khattab melalui Malik bin Amir dalam Sunan al-Baihaqi al-Kubra,²⁵⁶ Demikian pula, Masruq dalam Sunan al-Baihaqi al-Kubra.²⁵⁷

Sahabat selanjutnya adalah Thalqi bin Ali al-Mundzir. Melalui murid sekaligus anaknya Qais bin Thalqi, riwayatnya diliput dalam Musnad Ahmad bin Hanbal no. 15702; Riwayat Ali bin Abi Thalib melalui asy-Sya'bi ditemukan pada Sunan al-Baihaqi al-Kubra.²⁵⁸ Riwayat Abdullah bin Umar diterima oleh ketiga muridnya, Nafi dalam Sahih Muslim no. 1796, Sunan al-Baihaqi al-Kubra.²⁵⁹ Abdullah bin Dinar yang ditemukan dalam Sahih Bukhari no. 1776 dan Sunan al-Baihaqi al-Kubra,²⁶⁰ Muhammad dalam Sunan al-Baihaqi al-Kubra,²⁶¹ Abd. Rahman bin Zaid ditemukan dalam Sunan an-Nasai no. 2087 dan Musnad Ahmad bin Hanbal no. 18137, Rib'i, seorang tabiin yang mengaku menerima dari beberapa sahabat, dalam Sunan an-Nasai 2097, 2098, 2099; Khudzaifah melalui Rib'i muridnya, riwayatnya ditemukan pada Sunan Abi Daud no. 1981 dan Sahih Ibnu Hibban, no.

²⁵³*Sunan al-Baihaqi al-Kubra*, Juz IV, *Ibid.*, no. 7715, 205.

²⁵⁴*Ibid.*

²⁵⁵*Ibid.*, no. 7728, Juz IV, 206.

²⁵⁶*Ibid.*, no. 7734, 205

²⁵⁷*Ibid.*, no. 7745, 209.

²⁵⁸*Ibid.* no. 7744.

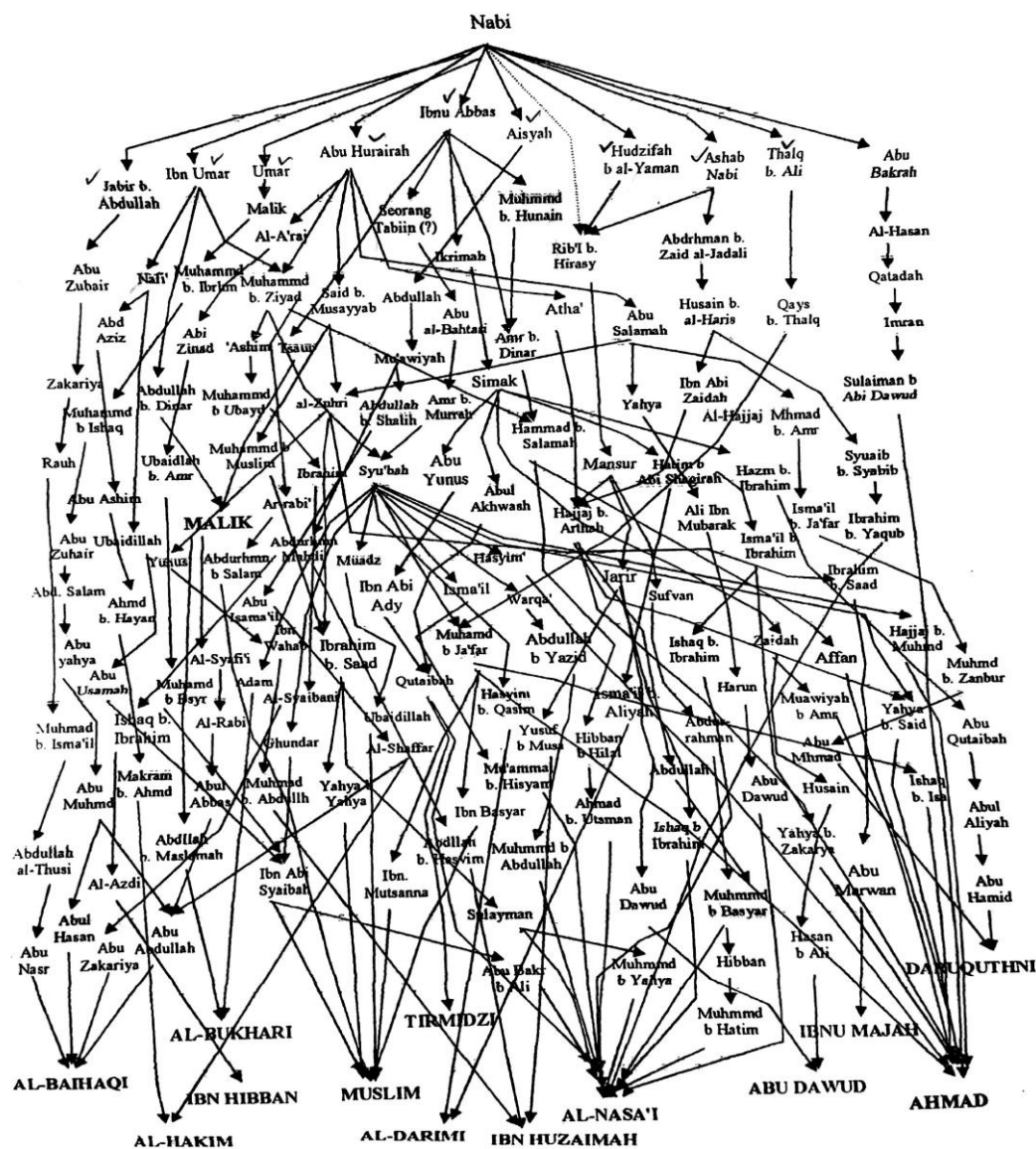
²⁵⁹*Ibid.* no. 7720, 205

²⁶⁰*Ibid.*, no. 7714.

²⁶¹*Ibid.*, no. 7719.

3458. Terakhir adalah Jabir bin Abdullah. Melalui muridnya Abu az-Zubair, riwayatnya ditemukan dalam Sunan al-Baihaqi al-Kubra.²⁶²

SKEMA HADIS TENTANG ISTIKMAL²⁶³



Kualitas sanad hadis ini sahih sebagaimana hasil penelitian yang dilakukan oleh Susiknan Azhari.²⁶⁴ Penelitian juga dilakukan oleh Ali Imron dengan memilih jalur Ibnu Umar-Abdullah bin Dinar-Malik-Abdullah bin Maslamah-Imam Bukhari. Menurut Ali Imron, semua nama yang terlibat dalam periwayatan hadis ini adalah nama-nama yang memiliki reputasi baik. Satu sama lain saling bersambung, integritas

²⁶²*Ibid.*, no. 7726, 206. Secara lengkap, hadis-hadis Istikmal di atas dapat dilihat pada lampiran 1.

²⁶³Imron, "Dinamika Pemikiran," 64.

²⁶⁴Azhari, *Hisab-Rukyat*, 53-65.

maupun kredibilitasnya diakui oleh para ulama hadis.²⁶⁵ Jalur ini, lanjut Ali Imron, mirip dengan jalur hadis estimasi di atas. Hanya nama Nafi' diganti dengan nama Abdullah bin Dinar, keduanya merupakan mantan pembantu Ibnu Umar sekaligus sebagai muridnya.

Redaksi matan hadis ini juga cukup bervariasi sehingga membawa kita pada kesimpulan bahwa hadis ini diriwayatkan secara makna. Ungkapan ketertutupan hilal misalnya ditemukan pada beberapa lafaz yang digunakan. Pertama, “*ghubiya*”, digunakan oleh Imam Bukhari (no. 1776). Kedua, “*ghumma*” digunakan oleh Imam Muslim (no. 1808), Imam an-Nasai (no. 2088, 2089, 2090, 2094), Imam at-Turmudzi (no. 620), Imam Ibnu Majah (no. 1645), Imam Ahmad (no. 9094, 9188, 9189, 9476, 10047, 15702), Imam ad-Darimi (no. 1623, 1624) Ibnu al-Jarud (no. 376), Imam al-Baihaqi (no. 7714, 7715, 7719, 7720, 77721, 7722, 7723, 7724, 7733, 7744, 7972, 7995), Ibnu Hibban (3442, 3457, 3459), Imam Syafii (juz I, hlm. 187). Ketiga, “*ghumiya*”, lafaz ini digunakan oleh Imam Muslim (no. 1809, 1810), al-Baihaqi (no. 7725, 7971). Keempat, “*ughmiya*”, digunakan oleh Imam Muslim (no. 1796, 1811, 1821), Imam Ahmad bin Hanbal (no. 2865), al-Baihaqi (no. 7725, 7971). Kelima, “*hâla*” atau “*hâlat*”. Digunakan oleh Imam an-Nasai (no. 2100, 2101), Imam at-Turmudzi (no. 624), Imam Abi Daud (no. 1982), Imam Ahmad bin Hanbal (no. 1881, 2219), Ibnu Khuzaimah (no. 1912), al-Hakim (no. 1547). Meskipun bervariasi namun lafaz-lafaz tersebut memiliki makna yang sama yaitu menghalangi pandangan, sehingga hilal tidak bisa terlihat dengan jelas.

Lafaz perintah istikmal juga ditemukan bervariasi. Ada yang menggunakan “*fa akmilûh al-'iddat tsalâtsîn, al-'adad*”²⁶⁶, “*fa 'uddûh tsalâtsîn*”²⁶⁷ “*Fa kammilûh*”²⁶⁸, “*fa atimmûh al-'iddat, tsalâtsîn*”²⁶⁹, “*tukmilûh al-'iddat*”²⁷⁰ “*fa şûmûh tsalâtsîn*”²⁷¹

²⁶⁵Imron, “Dinamika Pemikiran”, 67.

²⁶⁶*Şaḥīḥ Bukhari*, no. 1774, 1776, *Şaḥīḥ Muslim* no. 1809, 1821, *Sunan an-Nasai*, no. 2087, 2095, 2096, *Sunan at-Turmudzi*, no. 624, *Musnad Aḥmad bin Ḥanbal*, no. 2219, 2865, 9094, 9188, 19537. *Sunan al-Baihaqi al-Kubra*, Juz IV, 205-207, no. 7714, 7715, 7725, 7727, 7736, 7744. *Şaḥīḥ Ibnu Khuzaimah*, 204, no. 1912.

²⁶⁷*Şaḥīḥ Muslim* No. 1810, 1811, 1820, *Sunan an-Nasai*, No. 2088, 2094, *Musnad Aḥmad bin Ḥanbal*, no. 9007, 9476, 9680. CD Program Al-Fiyah, *Şaḥīḥ Ibnu Ḥibbân*, Juz VIII, 227, No. 3443, 3444; hlm. 239, no. 3459. *Musnad asy-Syâfi*, Juz I, 187. *Sunan al-Baihaqi al-Kubra*, Juz IV, 205-207, no. 7721, 7724, 7728, 7733, 7734, 7735, 7736. *Muntaqa Li Ibni al-Jarûd*, Juz I, 102-103, no. 376, 377.

²⁶⁸*Musnad Aḥmad bin Ḥanbal*, no. 1881.

²⁶⁹*Sunan Abi Daud*, No. 1982, *Musnad Aḥmad bin Ḥanbal*, no. 15702, 18137. *Sunan al-Baihaqi al-Kubra*, Juz IV, 205, no. 7719-7720.

²⁷⁰*Sunan Abi Daud*, no. 1981.

²⁷¹*Şaḥīḥ Muslim*, No. 1808, *Sunan an-Nasai* no. 2090, *Sunan Ibnu Mâjah*, no. 1645. *Sunan al-Baihaqi*, Juz IV, 206, no. 7723.

"*fa âlû*"²⁷² dan "*Aḥṣû hilâl Sya'bân li Ramaḍân*."²⁷³ Bervariasinya (*tanawwu'*) lafaz-lafaz ini membawa Ambo Asse pada satu kesimpulan bahwa lafaz-lafaz tersebut merupakan *ziyâdah* dari periwayat yang boleh jadi berasal dari sahabat ataupun dari periwayat berikutnya. Hemat penulis, pendapat Ambo Asse ini tidak kuat, disamping karena tidak dilandasi dengan argumen dan bukti yang kuat, membuktikan ada-tidak adanya *ziyâdah* pada matan pada sebuah hadis bukan dengan melihat keragaman lafaz yang digunakan meski makna tetap sama, tetapi dengan membandingkan antara redaksi matan satu dengan yang lain. Apabila sebuah lafaz ditemukan pada matan tertentu dan dapat berimplikasi pada perubahan makna, namun tidak ditemukan pada jalur lain maka dapat diduga bahwa lafaz tersebut merupakan *ziyâdah* untuk memperjelas makna hadis tersebut.²⁷⁴ Keragaman lafaz hadis ini justru menunjukkan bahwa hadis ini diriwayatkan secara makna.

3. Kesaksian Melihat Hilal

Telah disebutkan di atas bahwa memulai puasa Ramadan dan mengakhirinya dengan lebaran Idul Fitri dilakukan setelah memastikan adanya hilal yang disaksikan oleh orang muslim dan dipercaya tidak akan berdusta. Dalam sejumlah hadis disebutkan bahwa Nabi memerintahkan memulai puasa Ramadan dan berlebaran setelah mendapat kesaksian dan laporan dari sahabatnya bahwa hilal telah tampak. Dalam kasus seperti itu, melihat hilal terkadang dilakukan oleh seorang sahabat saja dan Nabi pun menerimanya, namun dalam kasus lain sejumlah sahabat menyaksikannya.

Hadis-hadis tentang kesaksian melihat hilal ini diriwayatkan oleh dua orang sahabat Nabi, Ibnu Abbas dan Ibnu Umar, dan sejumlah tabiin yang meriwayatkan secara mursal, tanpa menyebutkan dari sahabat siapa mereka menerima hadis tersebut. Hadis-hadis riwayat Ibnu Abbas hanya diterima oleh Ikrimah, salah seorang murid terkenalnya. Redaksinya sebagai berikut:

أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ أَبِي رِزْمَةَ قَالَ أَنْبَأَنَا الْفَضْلُ بْنُ مُوسَى عَنْ سُفْيَانَ عَنْ سِمَاكِ عَنْ عِكْرِمَةَ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ جَاءَ أَغْرَابِيُّ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ رَأَيْتُ الْهِلَالَ فَقَالَ أَتَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ قَالَ نَعَمْ فَتَنَادَى النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ صُومُوا

²⁷²*Muntaqa Li Ibni al-Jarûd*, Juz I, 102, no. 375.

²⁷³*Sunan al-Baihaqi*, Juz IV, 2 no. 7729.

²⁷⁴Penyebab keragaman redaksi matan hadis dapat dirujuk kembali pada Bab II, catatan kaki no. 147.

Artinya:

“Dari Ibnu Abbas, ia berkata: seorang Arab Badui menghadap ke Rasulullah dan berkata: Saya telah melihat hilal, Nabi bertanya: Apakah Anda bersaksi bahwa tidak ada tuhan selain Allah, dan Muhammad adalah hamba dan utusannya? Orang tersebut menjawab, benar ya Rasulullah. Nabi kemudian menyerukan untuk berpuasa.” (HR. an-Nasai 2085).

Riwayat ikrimah inilah yang lebih banyak dan mendominasi liputan kitab-kitab hadis ketimbang riwayat dari sahabat lain di atas. Riwayat-riwayat tersebut dapat ditemukan pada Sunan an-Nasai no. 2085, 2086, Sunan at-Turmudzi no. 627, Sunan Abi Daud no. 1993, 1994, Sunan ad-Darimi no. 1630, Sunan al-Baihaqi (Juz 4, hlm. 212), no. 7767, Sunan ad-Daruqutni (Juz II, hlm. 158), no. 8, 9, 10, 11, 12. Musnad Abi Ya’la (Juz IV, hlm. 407) no. 2529, al-Mustadrak al-Hakim (Juz I, hlm. 856), no. 1543, 1544, 1546, al-Muntaqa li Ibni al-Jarud (Juz I hlm.103) no. 379 dan 380, Mushannaf Ibnu Abi Syaibah (Juz II hlm. 320) no. 9467. Sementara itu, riwayat Ibnu Umar redaksinya sebagai berikut:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ خَالِدٍ وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ السَّمُرْقَنْدِيُّ وَأَنَا لِحَدِيثِهِ أَنْقَضَ قَالَا حَدَّثَنَا مَرْوَانُ هُوَ ابْنُ مُحَمَّدٍ
عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ وَهْبٍ عَنْ يَحْيَى بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي بَكْرِ بْنِ نَافِعٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ عُمرَ قَالَ تَرَأَى النَّاسَ
الهِلَالَ فَأَخْبَرْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنِّي رَأَيْتُهُ فَصَامَهُ وَأَمَرَ النَّاسَ بِصِيَامِهِ

Artinya:

“Diriwayatkan dari Nafi’ bahwa Ibnu Umar berkata: orang-orang telah melihat hilal, saya kemudian mengabarkan kepada Nabi bahwa saya telah melihat hilal. Maka Nabi berpuasa dan memerintahkan masyarakat untuk berpuasa.”

Riwayat Ibnu Umar dapat ditemukan pada Sunan Abi Daud no. 1995, Sunan ad-Darimi no 1629, Sunan al-Baihaqi (Juz 4, hlm. 212) no. 7767, Sunan ad-Daruqutni (juz II, hlm. 156). Sementara riwayat Abi Usman hanya ditemukan pada Kitab Mushannaf Ibnu Abi Syaibah (juz II hlm. 320) no. 9467. Dapat dilihat persebaran riwayat dari kedua sahabat terakhir ini tidak secemerlang riwayat Ibnu Abbas di atas.

Selain riwayat-riwayat yang penyandarannya sampai kepada Nabi (*muttaṣil*) di atas, ditemukan pula sejumlah riwayat di mana seorang tabiin tidak menyebutkan nama sahabat tempat ia menerima hadis tersebut, atau yang lebih dikenal *mursal sahabi*. Tabiin yang dimaksud adalah Abi Usman, Ikrimah, Umair bin Anas bin Malik, Rib’i bin Hirasy, dan Abdur Rahman bin Zaid bin al-Khattab.

Abi Usman yang bernama lengkap Abdur Rahman bin Mul asal Kufah namun pasca pembunuhan Husain ia kemudian pindah ke Basrah, adalah seorang tokoh tabiin

terkemuka dari kalangan ahlu Kufah. Ia mendapati zaman jahiliyah dan memeluk Islam sejak zaman Nabi namun tidak bisa dikategorikan sebagai sahabat lantaran tidak pernah bertemu dengan beliau. Ia diketahui meriwayatkan hadis-hadis dari Umar bin Khattab, Ali bin Abi Thalib, Thalhah, Sa'ad, Ibnu Mas'ud, Khudzaifah, Ubai bin Ka'ab, Ibnu Abbas, Abi Dzar dan sahabat lainnya.²⁷⁵ Namun untuk konteks hadis kesaksian melihat hilal ini Abu Usman meriwayatkannya secara mursal, dan riwayat tersebut hanya ditemukan pada *Muṣannaf Abi Syaibah* (Juz II hal. 320, no. 9468).²⁷⁶

Riwayat Ikrimah yang mursal tersebut diriwayatkan oleh ketiga murid Simak. *Pertama*, Hammad. Riwayatnya bisa ditemukan pada Sunan Abi Daud no. 1994, Sunan al-Baihaqi²⁷⁷, Sunan ad-Daruqutni.²⁷⁸ *Kedua*, Israil. Riwayatnya ditemukan pada kitab *Muṣannaf Abi Syaibah*.²⁷⁹ *Ketiga*, Tsauri yang riwayatnya ditemukan pada *Muṣannaf Abdur Razak*.²⁸⁰ Riwayat-riwayat Ikrimah yang *mursal* ini tidak dipersoalkan oleh para ulama, tetap diamalkan mengingat pada jalur lain ditemukan adanya riwayat yang *marfu'*. Dalam hal ini Ibnu al-Jauzi berkata, ketika ada orang yang mempersoalkan riwayat ini maka perlu diketahui bahwa al-Walid bin Abi Tsaur, Hazim bin Ibrahim dan Zaidah telah sepakat tentang ke-*marfu'*annya. Demikianlah rawi kadang meriwayatkan secara *musnid* namun kadang pula me-*mursal*-kannya.²⁸¹

Sementara itu, riwayat Umair bin Malik bin Anas dapat ditemukan pada Sunan Ibnu Majah no. 1643, Musnad Ahmad bin Hanbal no. 19675, Sunan al-Baihaqi.²⁸² Abu Umair berkata bahwa riwayatnya tersebut diterima dari paman-pamannya (*'umumah*), para sahabat Nabi kaum Anshar Madinah. Meski demikian, sulit ditebak siapa sahabat Nabi yang dimaksud oleh Umair tersebut mengingat ia tidak memiliki riwayat *muttashil* tentang kesaksian hilal ini seperti halnya dengan Ikrimah di atas, memiliki riwayat *mursal* namun di lain tempat ia memiliki riwayat *muttashil* melalui Sahabat Ibnu Abbas, sehingga dengan mudah diduga bahwa riwayat *mursal*-nya tersebut pada diterimanya dari Ibnu Abbas.

²⁷⁵Muslim bin al-Hajjaj al-Qusyairi, *al-Asmâ wa al-Kunyah*, Juz I, 542; Ibnu Hajar al-Asqalâni, *Tahdzib at-Tahdzib*, Juz VI, 249, no. 549 pada CD Program *Al-fiyah*

²⁷⁶*Muṣannaf Abi Syaibah*, Juz II, 320, no. 9468.

²⁷⁷Sunan al-Baihaqi, Juz IV, 212, no. 7765

²⁷⁸Ali bin Umar al-Hasan ad-Dâruqutnî al-Baghdâdî, *Sunan ad-Daruqutnî*, Juz II, (Beirut: Dar al-Ma'rifat, 1966), Sunan ad-Dâruqutnî, Juz II, 160, No. 14

²⁷⁹*Muṣannaf Abi Syaibah*, Juz II, 320, no. 9464.

²⁸⁰*Muṣannaf Abdur Razâk*, Juz IV, 166, no. 7342.

²⁸¹Abdur Rahman bin Ali bin Muhammad bin al-Jauzy Abu al-Faraj, *at-Tahqîq fî Ahâdits al-Khilâf*, Juz II (Beirut: Dar al-Ilmiyah, 1415 H), 77-78.

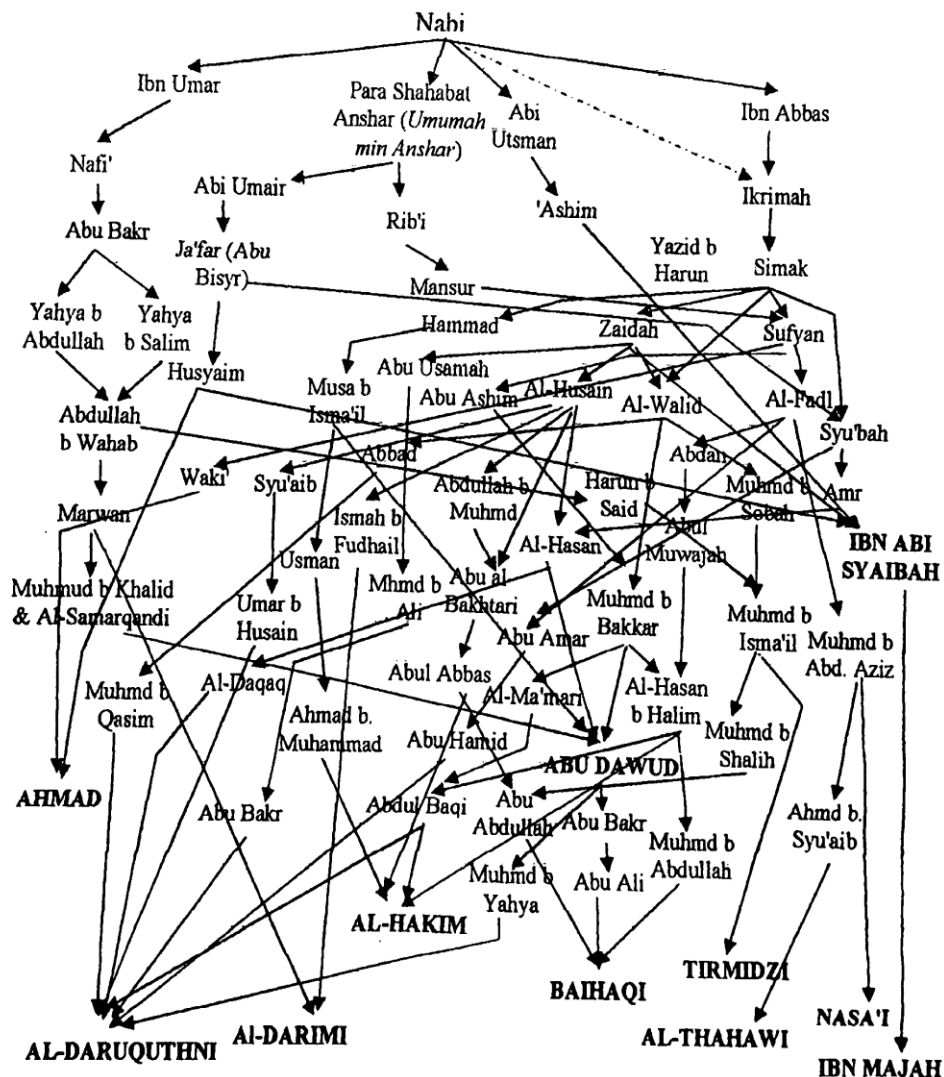
²⁸²Sunan al-Baihaqi, Juz III, 316, No. 6077, 250 no. 7987; Juz IV, 249, no. 7985.

Rib'i bin Hirasy juga meriwayatkan hadis tentang kesaksian melihat hilal ini secara *mursal*. Riwayatnya terdapat pada Sunan Abi Daud no. 1992, Musnad Ahmad bin Hanbal no. 21991, Sunan al-Baihaqi.²⁸³ Rib'i menuturkan bahwa riwayat itu diterimanya dari seorang (*rajulin*) sahabat Nabi. Tidak dimengerti mengapa Rib'i tidak menyebutkan nama sahabat yang dimaksud, apakah ada kemungkinan faktor politis atau faktor lainnya.²⁸⁴

Tabiin lain yang ikut meriwayatkan hadis ini secara *mursal* adalah Abdur Rahman bin Zaid al-Khatthab. Riwayatnya ditemukan pada Sunan an-Nasai no. 2087, dan Musnad Ahmad bin Hanbal no.18137. Menurutny, ia telah duduk bersama dengan sejumlah sahabat Nabi dan bertanya kepada mereka (tentang hilal), mereka menceritakan bahwa Nabi memerintahkan berpuasa dan berbuka setelah hilal disaksikan oleh dua orang saksi. Sama dengan Rib'i, Abdur Rahman juga tidak menyebut siapa sahabat-sahabat yang dimaksud. Hadis-hadis terkait tema ini dapat dilihat pada lampiran 1. Secara konkrit, persebaran hadis tentang kesaksian hilal pada sejumlah kitab hadis dapat dilihat skema berikut:

²⁸³*Ibid.*, Juz IV, 212, no. 7988

²⁸⁴Dalam kondisi-kondisi tertentu terkadang seorang periwayat tidak menyebutkan nama sahabat atau guru tempat ia menerima riwayatnya atau pelaku penting dalam sebuah hadis. Hal ini bisa disebabkan oleh beberapa faktor antara lain adalah faktor politis dan kebencian. Salah satu contoh, saat perang Jamal baru saja usai, di mana Aisyah, istri Nabi, beserta Tholhah dan Zubair memberontak terhadap Khalifah Ali, Aisyah tidak pernah meriwayatkan keutamaan Ali. Bila ada peristiwa yang melibatkan Ali, Aisyah cukup menyebut "*rajul*" (seseorang) saja. Lihat, Jalaluddin Rakhmat, M.Sc. "Pemahaman Hadis; Perpspektif Historis" dalam Ynahr Ilyas (ed.), *Pengembangan Pemikiran Terhadap Hadis*, 141-143.



Kualitas hadis ini sahih dari segi sanad. Ibnu Hajar al-Asqalani menyebutkan bahwa hadis ini dinilai Sahih oleh Ibnu Khuzaimah dan Ibnu Hibban, adapun yang mursal telah ditarjih oleh Imam an-Nasai.²⁸⁶ Demikian pula dengan penelitian yang dilakukan oleh Ali Imron terhadap jalur Abu Dawud-Mahmud bin Khalid dan Abdullah bin Abdur Rahman as-Samarqandi-Marwan-Abdullah bin Wahab-Yahya bin Abdullah bin Salim-Abu Bakar bin Nafi-Ibnu Umar-Nabi membawa kesimpulan bahwa seluruh perawi yang terlibat dalam jalur tersebut memiliki integritas dan kredibilitas yang baik. Para perawi yang datang belakangan juga tercatat sebagai murid dari perawi yang datang sebelumnya. Sanadnya bersambung, para perawinya

²⁸⁵Imron, "Dinamika Pemikiran," 76.

²⁸⁶Ibnu Hajar al-Asqalâni, *Bulûgh al-Marâm min Adillat al-Ahkâm* (Surabaya: Nurul Hidayah, cet. ke-2, t. th), 138.

tsiqah dan terpercaya, dan tidak ada cela sebagai alasan untuk menolak riwayat mereka.²⁸⁷ Demikian pula dengan riwayat Ibnu Umar, menurut Ibnu Hajar, diriwayatkan oleh Imam Abu Daud dan dinilai shahih oleh al-Hakim dan Ibnu Hibban.

Terkait riwayat-riwayat Ikrimah yang mursal, meski tidak *musnid* tetapi diriwayatkan oleh Imam an-Nasai, dinilai sebagai riwayat yang lebih utama dibenarkan. Menurutnya, Simak (murid Ikrimah) jika menyendiri dalam periwayatan hadis maka ia tidak bisa dijadikan hujah karena ia menerima hadis secara lisan dan menyampaikannya secara lisan pula (*kâna laqina fa yatalaqqanu*). Selain Imam an-Nasai, Ibnu Hibban (dalam *Sahih-nya*) dan al-Hakim (dalam *al-Mustadrak-nya*) ikut meriwayatkan. Al-Hakim berkata: hadis ini sahih secara Sanad. Imam Bukhari berhujah dengan ikrimah sedangkan Imam Muslim berhujah dengan Simak. Ibnu Hibban berkata, jika ada yang berkata bahwa Simak seorang diri meriwayatkan hadis ini, maka sesungguhnya hadis ini *Mahfûz*²⁸⁸ oleh riwayat Ibnu Umar yang mengabarkan tentang kesaksiannya terhadap hilal pada Nabi itu.²⁸⁹ Selain itu, Ibnu al-Jauzy mengatakan, apabila ada yang berkata bahwa hadis Ikrimah ini diriwayatkan secara mursal oleh Israil dan Hammad, maka saya menjawab bahwa al-Walid bin Abi Tsaur, Hazim bin Ibrahim dan Zaidah telah sepakat tentang ke-*marfu'*annya, demikianlah rawi kadang meriwayatkan secara *musnid* namun kadang pula memursalkannya.²⁹⁰

Dilihat dari segi matan, sebagaimana telah disebutkan bahwa redaksinya ditemukan cukup bervariasi. Pada riwayat Ibnu Abbas diceritakan bahwa seorang Arab Badui mendatangi Rasulullah dan memberitahu bahwa ia telah melihat hilal. Nabi bertanya, “apakah Anda mengakui bahwa tiada tuhan selain Allah? Ia menjawab, ya. Nabi bertanya lagi, apakah Anda mengakui bahwa Muhammad adalah utusan Allah? Ia menjawab, ya.” Nabi kemudian memerintahkan Bilal untuk segera mengumumkan ke masyarakat agar berpuasa esok harinya. Sementara itu, riwayat Ibnu Umar menceritakan bahwa orang-orang telah melihat hilal (Ramadan), maka ia (sendiri) kemudian memberitahu Nabi bahwa ia telah melihat hilal. Nabi kemudian berpuasa dan memerintahkan untuk berpuasa.

²⁸⁷Imron, “Dinamika Pemikiran”, 82.

²⁸⁸*Mahfûz*, adalah hadis yang diriwayatkan oleh rawi yang paling tsiqah dan berbeda dengan riwayat dari rawi yang tsiqah. hadis *Mahfûz* ini merupakan antonim dari hadis Syaḡ. Mahmud at-Tahhan, *Taisîr Muṣṭalah al-Hadîs* (Indonesia: al-Haramain, t. th), 119.

²⁸⁹Az-Zili'i, *Naṣb al-Râyah*, Juz II, 435

²⁹⁰Ibnu al-Jauzy, *at-Tahqîq*, 77-78.

Riwayat-riwayat yang mursal itu juga memiliki redaksi yang bervariasi. Riwayat Abi Usman yang hanya ditemukan dalam satu kitab, *Mushannaf Ibnu Abi Syaibah*, mirip dengan riwayat Ibnu Abbas di atas. Bedanya hanya pada jumlah orang Arab Badui yang menghadap kepada Nabi. Pada riwayat Ibnu Abbas disebut hanya satu orang sementara pada riwayat Abi Usman disebut dua orang, sedangkan redaksi Ikrimah ini persis dengan riwayatnya yang diterima dari Ibnu Abbas di atas. Kecuali pada riwayat Hammad yang ditemukan lafaz *an yaqûmûh* (agar mereka melaksanakan *qiyâm Ramadan*) sebelum lafaz *an yaşûmû*. Oleh karena itu, para ulama lain menduga hadis ini diterima oleh Ikrimah dari Ibnu Abbas, namun murid-murid Simaklah yang telah me-*mursal*-kannya.

Konteks dari riwayat Umair bin Anas lain lagi. Umair bercerita bahwa beberapa pamannya dari kalangan sahabat (Anshar) Nabi menceritakan bahwa mereka tidak bisa melihat hilal Syawal karena tertutup awan sehingga esok harinya mereka tetap berpuasa. Namun ketika menjelang petang (*akhir an-nahâr*) datanglah kafilah dan bersaksi di hadapan Nabi bahwa mereka telah melihat hilal kemarin. Nabi kemudian memerintahkan untuk berbuka puasa dan melaksanakan salat idulfitri di esok harinya. Menurut al-Baihaqi, sanad dan makna hadis ini sahih. Paman-paman (*umûmah*) yang dimaksud oleh Abu Umair itu adalah para sahabat Nabi yang telah dikenal dengan ke-*tsiqah*-annya. Bahkan Imam Syafii berkata, apabila riwayat Abu Umair ini kuat maka kami akan berhujjah dengannya.²⁹¹

Hadis riwayat mursal Rib'i bin Hirasy juga memiliki konteks yang sama dengan hadis riwayat Abu Umair di atas, yaitu soal kesaksian melihat hilal Syawal yang sudah lewat dari satu hari. Dalam riwayat ini diceritakan oleh seorang sahabat Nabi yang tidak disebut namanya bahwa suatu hari orang-orang berbeda pendapat tentang akhir Ramadan. Tiba-tiba dua orang Arab mendatangi Nabi dan bersaksi bahwa keduanya telah melihat hilal petang hari kemarin. Nabi kemudian memerintahkan untuk segera berbuka. Selanjutnya, Khalaf (guru Imam Abi Daud) menambahkan, Nabi juga memerintahkan berlebaran di esok harinya.

Riwayat Abdur Rahman bin Zaid, konteksnya agak berbeda dengan riwayat tentang kesaksian hilal sebelumnya. Hadis ini mengulas tentang perintah berpuasa dan berlebaran ketika melihat hilal dan mengistikmal. Abdur Rahman menceritakan bahwa ia telah duduk bersama dengan beberapa sahabat Nabi dan bertanya kepada

²⁹¹Sunan al-Baihaqi, *Sunan al-Baihaqi al-Kubra*, Juz III, 316 pada CD Program Alfiah.

mereka soal hila ini. Para sahabat tersebut menceritakan bahwa Nabi memerintahkan bepaua dan berlebaran ketika melihat hilal, namun jika tidak terlihat maka diperintahkan untuk menyempurnakan hitungan bulan berjalan menjadi tiga puluh hari. Namun yang menjadi pembeda dari hadis istikmal di atas tambahan redaksinya yaitu hilal tersebut harus dilihat dan disaksikan oleh dua orang (minimal) baik untuk hilal Ramadan maupun Syawal.

4. Keummian dalam Hadis Rukyatulhilal

Melihat hilal dengan mata kepala untuk memastikan masuknya bulan Ramadan dan bulan Syawal merupakan media satu-satunya yang dimiliki umat Islam di masa Nabi. Padahal ada metode lain yang bisa digunakan yaitu metode hisab, namun karena kemampuan umat saat itu masih rendah, hanya dimiliki oleh orang perorang, maka Nabi hanya memerintahkan penggunaan metode rukyat, metode yang sederhana. Redaksi hadis tentang ini adalah sebagai berikut:

حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ حَدَّثَنَا الْأَسْوَدُ بْنُ قَيْسٍ حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ عَمْرٍو أَنَّهُ سَمِعَ ابْنَ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ إِنَّا أُمَّةٌ أُمِّيَّةٌ لَا نَكْتُبُ وَلَا نَحْسِبُ الشَّهْرَ هَكَذَا وَهَكَذَا يَعْنِي مَرَّةً تِسْعَةً وَعِشْرِينَ وَمَرَّةً ثَلَاثِينَ

Artinya:

“Diriwayatkan dari Adam, ia berkata: kami diceritakan oleh Syu’bah, kami diceritakan oleh al-Aswad bin Qays, kami diceritakan oleh Said bin Amru, bahwasanya ia mendengar Ibnu Umar mengatakan dari Nabi. Berkata: Kami adalah umat yang *ummiyah*, tidak pandai menulis dan tidak pandai berhisab. (Jumlah hari dalam) sebulan adalah begini dan begini. Artinya: sesekali dua puluh Sembilan hari, dan sesekali tiga puluh hari.”

Hadis ini hanya diriwayatkan oleh seorang sahabat, yaitu Ibnu Umar. Ia pun kemudian menyampaikan kepada seorang muridnya, Said bin Amru. Selanjutnya, Said bin Amru meriwayatkan kepada dua muridnya, al-Aswad bin Qais dan Ishaq. Selanjutnya, al-Aswad bin Qais meriwayatkan kepada tiga muridnya. Pertama, Syu’bah bin al-Hajjaj bin al-Warad. Tokoh Tabiin ini kemudian meriwayatkan ke beberapa muridnya, yaitu: Adam yang kemudian diterima oleh Imam Bukhari (no. 1780) dan Imam al-Baihaqi (no. 7989, Juz 4, hlm. 250),²⁹² Muhammad bin Ja’far terus sampai kepada Imam Muslim (no. 1806), Imam an-Nasai (no. 2112), dan Imam

²⁹²Sunan al-Baihaqi al-Kubra, no. 7989, Juz IV, 250.

Ahmad bin Hanbal,²⁹³ Sulaiman bin Harb yang kemudian dikoleksi oleh Imam Abu Daud (no. 1975), dan Abu Nuaim Ahmad bin Abdullah al-Isbahany (no. 2424),²⁹⁴ Ruh bin Ubadah yang kemudian dikoleksi oleh Imam al-Baihaqi (no. 13066), Abdur Rahman bin Mahdi yang kemudian diterima oleh Abu Nuaim al-Isbahany (no. 2425).²⁹⁵

Kedua, Sofyan bin Said bin Masruq, seorang tokoh tabiin (*kibâr at-tabîn*). Ia kemudian meriwayatkan kepada seorang muridnya, Abdur Rahman bin Mahdi yang kemudian bisa ditemukan pada koleksi Imam Muslim no. 1806, Imam an-Nasai, no. 2111 dan Imam Ahmad bin Hanbal, no. 489, Abu Nuaim al-Isbahany no. 2425. Murid al-Aswad bin Qais yang *ketiga* adalah ‘Abidah bin Hamid. Riwayatnya diterima oleh Imam Ahmad bin Hanbal dalam Musnadnya no. 5855.

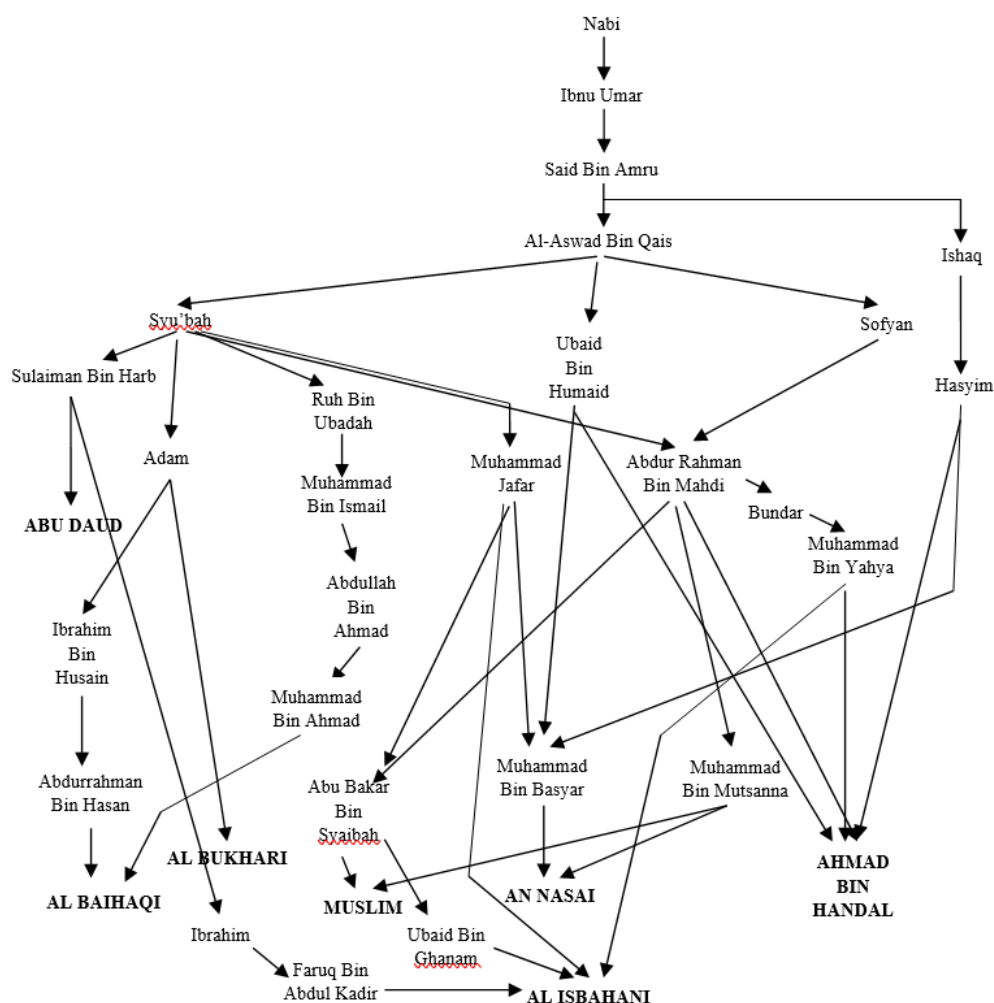
Sebagai *mutâbi*’ terhadap al-Aswad bin Qais, Ishaq bin Said juga menerima hadis ini dari Said bin Amru, ayahnya sendiri, namun riwayatnya hanya ditemukan pada koleksi Imam Ahmad bin Hanbal, no. 5768. Hadis-hadis yang terkait dengan sub tema ini dapat dilihat pada lampiran 1. Berikut skema persebarannya dalam kitab-kitab hadis:

²⁹³Menurut Abu Nuaim, hadis ini diterima oleh Imam Ahmad bin Hanbal, namun setelah penulis telusuri melalui CD Program *Mausu’ah al-Hadis al-Syarif*, jalur ini tidak ditemukan pada Musnad Ahmad bin Hanbal. Lihat Abu Nuaim Ahmad bin Abdullah al-Isbahâni (selanjutnya akan disebut Abu Nuaim al-Isbahani), *al-Musnad al-Mustakhraj ‘ala Şaḥîh al-Imam Muslim*, Juz III (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1996), 147.

²⁹⁴*Ibid.*, 149.

²⁹⁵*Ibid.*, 157.

SKEMA HADIS KEUMMIAN UMAT ISLAM²⁹⁶



Terkait dengan autentisitasnya, Ambo Asse telah melakukan penelitian terhadap hadis ini. Dengan memilih jalur an-Nasai-Muhammad bin Basyar-Muhammad bin Ja'far (Ghundar)-Syu'bah-Aswad bin Qays-Said bin 'Amru bin al-Ash-Abdullah bin Umar, Ambo Hasse menemukan bahwa seluruh periwayat yang terlibat dalam jalur ini memiliki kualifikasi dan kredibilitas yang baik dan mumpuni, sanadnya bersambung sehingga dapat diterima alias sahih.²⁹⁷

Mengenai redaksi matannya, tidak ditemukan perbedaan signifikan antara jalur yang satu dengan yang lain. Perbedaan-perbedaan tersebut antara lain: semua jalur seragam dalam ungkapan Nabi: نحن أمة أمية (*Kami adalah ummat yang ummiyah*),

²⁹⁶ Diadaptasi dari hasil penelitian Ambo Asse disamping penambahan sejumlah sumber kitab hadis terutama di luar *kutub tis'ah*. Dan Ambo Asse, "Perspektif Hadis", 107.

²⁹⁷ *Ibid.*, 142.

kecuali jalur Ahmad bin Hanbal (no. 5768) dari Ishaq bin Said yang penulis sebut sebagai *mutabi*’ terhadap al-Aswad bin Qais. Jalur ini menggunakan redaksi نحن أميون (ummiyyun). Dari segi kaedah bahasa Arab, kata “*ummiyah*” dan “*ummiyun*” pada kalimat di atas berbeda meski maknanya sama. Keduanya berkedudukan sama sebagai kata sifat. Kata “*ummiyah*” adalah sifat terhadap kata “*ummat*” yang secara lafaz berbentuk muanas dengan menggunakan “*ta marbuthah*”, sedangkan kata “*ummiyun*” yang berbentuk jamak adalah sifat terhadap “*umat*” yang hakikatnya jamak dan merujuk kepada komunitas umat Islam secara keseluruhan saat itu. Kasus seperti ini bisa diungkapkan dengan: mufrad muanas secara lafaz, namun hakikatnya adalah jamak. Kasus serupa dapat dijumpai pada lafaz *al-khalifah* (الخليفة). Secara lafaz bentuknya *muanas* namun hakikatnya adalah muzakar karena jabatan khalifah, terutama khulafaurasyidin, semua pemangkunya adalah laki-laki, sehingga sifatnya kadang digunakan lafaz الأولي (al-ula) sebagai sifat terhadap kata الخليفة dan kadang pula digunakan lafaz الأول (al-awwal) sebagai sifat terhadap pemangku jabatan khalifah yang laki-laki itu.

Perbedaan lain yang ditemukan adalah seluruh jalur seragam menggunakan kalimat لَا نَكْتُبُ وَلَا نَحْسُبُ yang mendahulukan “*la naktubu*” atas “*la nahsubu*”, kecuali jalur Syu’bah melalui Muhammad bin Ja’far dan jalur (an-Nasai no. 2112) dan jalur Abidah bin Humaid (Ahmad bin Hanbal no. 5855), keduanya menggunakan لَا نَكْتُبُ dengan mendahulukan “*la nahsubu*” atas “*la naktubu*”. Meskipun demikian, perbedaan ini tidak berimplikasi pada perbedaan pemahaman.

Selain itu, perbedaan cara Nabi memberi isyarat jumlah hitungan hari dalam sebulan juga ditemukan dalam beberapa jalur ini. Pada jalur Imam Bukhari misalnya Nabi mengungkapkan: الشَّهْرُ هَكَذَا وَهَكَذَا (sambil mengisyaratkan dengan jari-jari tangannya), demikian pula dengan jalur Imam Ahmad bin Hanbal (no. 4891) dari jalur Sofyan yang sama dengan redaksi Imam Bukhari di atas. Lain halnya dengan jalur Imam an-Nasai (no.2111) dari Sofyan, lafaz هَكَذَا terulang sebanyak tiga

kali demikian pula pada jalur Imam Abi Daud (no. 1975) dari jalur Syu'bah ke Sulaiman bin Harb semuanya tiga kali. Isyarat Nabi itu kemudian diterjemahkan oleh periwayat bahwa maksud Nabi adalah dalam sebulan hitungan harinya kadang berjumlah dua puluh sembilan hari, kadang pula tiga puluh hari. Namun hemat penulis, terjemahan tersebut agak janggal karena lafaz هَكَذَا hanya terulang tiga bahkan dua kali tetapi kemudian dipahami dengan dua makna, dua puluh sembilan dan tiga puluh hari. Padahal boleh jadi maksud Nabi dari isyarat itu hanya salah satunya, bukan kedua-duanya. Untuk pemaknaan dua puluh sembilan dan tiga puluh hari semestinya kata هَكَذَا tersebut terulang sebanyak enam kali.

Sedangkan selain pada jalur-jalur di atas, kata هَكَذَا semuanya terulang sebanyak enam kali, seperti yang ditemukan pada jalur Imam al-Baihaqi (no. 7989), jalur Imam Muslim dari Syu'bah ke Abdur Rahman bin Mahdi dan Muhammad Ja'far (no.1806), Imam an-Nasai (no. 2112) dari Syu'bah ke Muhammad bin Ja'far dan jalur Imam al-Baihaqi (no. 13066) jalur Syu'bah ke Ruh bin Ubadah. Pengulangan kata هَكَذَا hingga enam kali ini sangat memungkinkan untuk dipahami dua puluh sembilan hari dan tiga puluh hari.

Meskipun demikian, perbedaan tersebut tidak relevan untuk dipermasalahkan lebih lanjut, mengingat keduanya bisa diposisikan saling menjelaskan. Sebagaimana telah dijelaskan pada bab sebelumnya, metode periwayatan yang dominan dalam hadis adalah periwayatan *bil ma'na*, sehingga sangat memungkinkan terjadinya perbedaan redaksi antara satu jalur dengan jalur yang lain.

5. Matlak dalam Hadis Rukyatulhilal

Matlak merupakan salah satu tema pembahasan dalam puasa Ramadan. Matlak yang berarti waktu atau tempat tempatnya hilal yang kemudian secara teknis diartikan dengan batas daerah berdasarkan jangkauan dilihatnya hilal merupakan salah satu pertimbangan dalam menentukan awal Ramadan. Pertimbangan matlak ini mengacu pada sebuah hadis dari Ibnu Abbas yang diriwayatkan oleh Kuraib, murid Ibnu Abbas dan pelayannya. Hadis tersebut adalah sebagai berikut:

حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى وَنُحَيْبُ بْنُ أَبِي حَبْرٍ قَالَ يَحْيَى بْنُ يَحْيَى أَخْبَرَنَا وَقَالَ الْآخَرُونَ حَدَّثَنَا
إِسْمَاعِيلُ وَهُوَ ابْنُ جَعْفَرٍ عَنْ مُحَمَّدٍ وَهُوَ ابْنُ أَبِي حَزْمَةَ عَنْ كُرَيْبٍ أَنَّ أُمَّ الْفَضْلِ بِنْتَ الْحَارِثِ بَعَثَتْهُ إِلَى مُعَاوِيَةَ
بِالشَّامِ قَالَ فَقَدِمْتُ الشَّامَ فَقَضَيْتُ حَاجَتَهَا وَاسْتَهْلَ عَلَيَّ رَمَضَانَ وَأَنَا بِالشَّامِ فَرَأَيْتُ الْهِلَالَ لَيْلَةَ الْجُمُعَةِ ثُمَّ
قَدِمْتُ الْمَدِينَةَ فِي آخِرِ الشَّهْرِ فَسَأَلَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا ثُمَّ ذَكَرَ الْهِلَالَ فَقَالَ مَتَى رَأَيْتُمُ
الْهِلَالَ فَقُلْتُ رَأَيْتُهُ لَيْلَةَ الْجُمُعَةِ فَقَالَ أَنْتَ رَأَيْتَهُ فَقُلْتُ نَعَمْ وَرَأَاهُ النَّاسُ وَصَامُوا وَصَامَ مُعَاوِيَةُ فَقَالَ لَكِنَّا رَأَيْنَاهُ
لَيْلَةَ السَّبْتِ فَلَا نَزَالَ صُومُ حَتَّى نَكْمِلَ ثَلَاثِينَ أَوْ نَرَاهُ فَقُلْتُ أَوْ لَا تَكْتَفِي بِرُؤْيَا مُعَاوِيَةَ وَصِيَامِهِ فَقَالَ لَا هَكَذَا
أَمَرَنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَشَكَ يَحْيَى بْنُ يَحْيَى فِي تَكْتَفِي أَوْ تَكْتَفِي

Artinya:

“Disampaikan oleh Kuraib bahwa Ummu al-Faḍel binti al-Ḥarits mengutusnyanya untuk menemui Muawiyah di Syam. Kuraib menceritakan: Saya tiba di Syam, telah menunaikan keperluan Ummu al-Faḍel, dan melihat hilal (Ramadan) pada malam Jumat di sana. Kemudian saya tiba di Madinah di akhir bulan (Ramadan) maka saya ditanya oleh Abdullah bin Abbas dan menyebut hilal. Ibnu Abbas bertanya: Kapan kalian melihat hilal? Saya menjawab: Kami melihatnya pada malam Jumat. Ibnu Abbas bertanya: Kamu yang melihatnya? Saya menjawab: Ya, orang-orang pun melihatnya, mereka berpuasa dan Muawiyah ikut berpuasa. Ibnu Abbas berkata: Akan tetapi kami (di Madinah) melihatnya di malam Sabtu dan kami akan terus berpuasa hingga genap tiga puluh hari atau hingga melihat (hilal Syawal)-nya. Kemudian saya bertanya: Apakah tidak cukup bagi Anda rukyat Muawiyah dan puasanya? Ia menjawab: Tidak, Rasulullah memerintahkan kepada kita demikian.”

Hadis di atas diterima oleh Kuraib dari Ibnu Abbas kemudian disampaikan kepada muridnya, Muhammad bin Abi Harmalah, kemudian meriwayatkannya kepada Ismail bin Ja'far. Dari Ismail bin Ja'far kemudian menyebar kepada delapan orang muridnya, Musa bin Ismail yang kemudian diterima oleh Imam Abi Daud²⁹⁸ dan Imam Ibnu Abdul Barr,²⁹⁹ Syurah bin Nu'man yang kemudian menjadi jalur bagi Imam ad-Daruqutni,³⁰⁰ Sulaiman bin Daud kemudian diterima oleh Imam Ahmad,³⁰¹ Hajjaj bin Ibrahim yang kemudian diterima oleh Thahawi,³⁰² Yahya bin Ayyub, Qutaibah, Yahya bin Yahya, dan Ali bin Hujr meriwayatkannya kepada Imam

²⁹⁸Program *al-Mausû'ah al-Ḥadîs asy-Syarîf*, no, 1985.

²⁹⁹Abu Umar Yusuf bin Abdullah bin Abd al-Barr an-Namri, *at-Tamhîd li Ibni Abd al-Barr*, Juz XIV (Maghrib: Wizârah 'Umûm al-Auqât wa asy-Syuûn al-Islamiyah, 1387 H), 37.

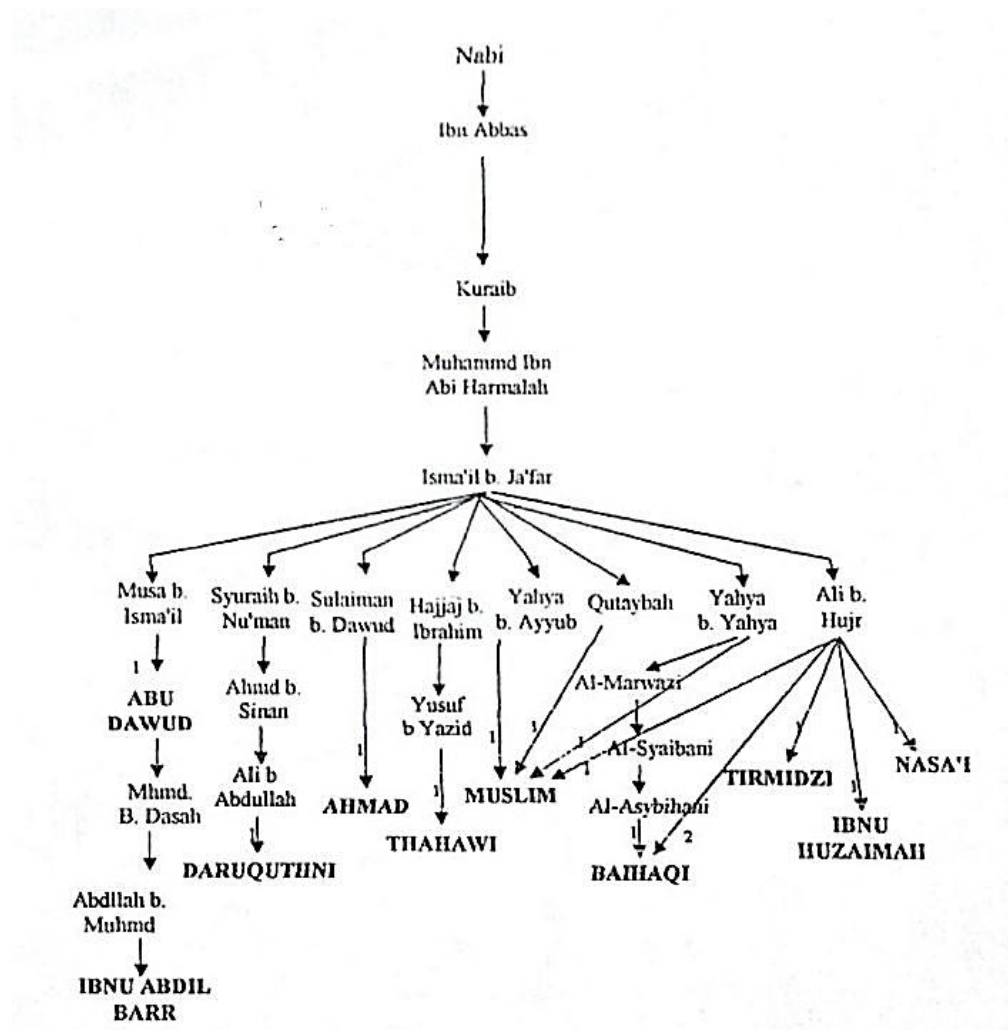
³⁰⁰Ad-Dâruqutnî, *Sunan ad-Daruqutnî*, Juz II, (Beirut: Dar al-Ma'rîfat, 1966), 171, no. 21

³⁰¹Program *al-Mausû'ah al-Ḥadîs asy-Syarîf*, no, 2653

³⁰²Syamsul Anwar, *Interkoneksi Studi Hadis dan Astronomi* (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2011), 81.

Muslim.³⁰³ Di samping kepada Imam Muslim, Yahya bin Yahya juga meriwayatkan hadis ini kepada al-Mazrawi yang kemudian jalur bagi Imam al-Baihaqi.³⁰⁴ Demikian pula dengan Ali bin Hujr, di samping kepada Imam Muslim, beliau juga menyampaikan hadis ini kepada Imam al-Baihaqi,³⁰⁵ Imam at-Turmudzi,³⁰⁶ Imam Ibnu Khuzaimah³⁰⁷ dan Imam an-Nasai.³⁰⁸ Sedangkan Hajjaj bin Ibrahim bin al-Azraq meriwayatkan hadis ini Yusuf bin Yazid yang kemudian diterima oleh at-Tahawi.³⁰⁹ Teks hadis-hadis terkait sub tema ini dapat dilihat pada lampiran 1.

SKEMA HADIS MATLAK³¹⁰



³⁰³Program *al-Mausû'ah al-Hadîs asy-Syarîf*, no. 1819

³⁰⁴Al-Baihaqi, Juz IV, 251 no. 8464.

³⁰⁵*Ibid.* no. 2421

³⁰⁶Program *al-Mausû'ah al-Hadîs asy-Syarîf*, no. 629.

³⁰⁷*Shâhîh Ibnu Khuzaimah*, Juz III, 205, no. 1916

³⁰⁸Program *al-Mausû'ah al-Hadîs asy-Syarîf*, no. 2084

³⁰⁹Imron, "Dinamika Pemikiran", 508.

³¹⁰Diadaptasi dari skema yang disusun oleh Ali Imron, Imron, "Dinamika Pemikiran", 88.

Ditinjau dari segi matan, Syamsul Anwar mengatakan bahwa hadis ini agak unik dibandingkan dengan kebanyakan hadis lain karena unifikasi matannya yang hampir sempurna, sehingga dapat dikatakan bahwa hadis ini nyaris tidak mempunyai varian.³¹¹ Terdapat perbedaan kecil redaksi matan yang ditemukan. Dari sembilan jalur periwayatan yang kemudian berakhir pada kitab-kitab para mukharrij, jalur an-Nasai memuat redaksi matan yang berbeda sedikit berbeda dengan jalur lain. Redaksi tersebut adalah لَا تَكْتَفِي بِرُؤْيَا مُعَاوِيَةَ وَأَصْحَابِهِ padahal riwayat lain berbunyi : أَلَا تَكْتَفِي بِرُؤْيَا مُعَاوِيَةَ وَصِيَامِهِ. Oleh karena itu, Syamsul Anwar menduga bahwa lafal asli Kuraib adalah lafaz terakhir, sedangkan lafal yang termuat dalam Sunan an-Nasai tersebut adalah dari Imam an-Nasai atau berasal dari Ali bin Hujr sendiri.³¹²

Terlepas dari perbedaan kecil tersebut, para ulama hadis termasuk Syamsul Anwar dan Ali Imron sepakat bahwa hadis ini sahih.³¹³ Namun tampaknya kedua peneliti terakhir berbeda dalam menilai apakah penyandaran hadis Kuraib ini sampai kepada Nabi (*marfû'*) atau tidak. Syamsul Anwar cenderung pada pendapat bahwa hadis ini tidak sampai kepada Nabi tetapi hanya pendapat Ibnu Abbas (*mauqûf*).³¹⁴ Sebaliknya, Ali Imron cenderung pada penilaian bahwa hadis ini sampai kepada Nabi.³¹⁵ Ini tampak pada gambar skema hadis yang dibuat oleh kedua peneliti ini. Jika ditelusuri ke belakang, perbedaan seperti ini terjadi di kalangan ulama sejak dahulu. Sekelompok ulama berpandangan bahwa Ibnu Abbas yang menolak rukyat Muawiyah dan penduduk Syam karena berdasar pada hadis Nabi yang dihapal oleh Ibnu Abbas bahwa rukyat di suatu daerah tidak mesti diikuti oleh penduduk daerah lain.

Pendapat inilah kemudian yang mewujud dalam kelompok pendukung perbedaan matlak dalam penentuan awal Ramadan dan Syawal. Sekelompok ulama lain berpendapat beda. Mereka menilai bahwa penolakan Ibnu Abbas tersebut hanyalah ijtihad Ibnu Abbas semata bukan dari Nabi (*mauqûf*), adapun perintah Nabi yang disebut oleh Ibnu Abbas adalah hadis yang memerintahkan berpuasa dan

³¹¹Syamsul Anwar, *Interkoneksi*, 79.

³¹²*Ibid.*, 81.

³¹³Imron, "Dinamika Pemikiran", 94 dan Syamsul Anwar, *Interkoneksi Studi*, 87.

³¹⁴Lihat skema hadis, Syamsul Anwar, *Interkoneksi Studi*, 80.

³¹⁵ Lihat skema hadisnya pada Ali Imron, "Dinamika Pemikiran", 88.

berlebaran ketika melihat hilal yang justru berlaku secara universal bukan lokal.³¹⁶ Pendapat terakhir ini kemudian mewujud dalam kelompok pendukung rukyat universal, tidak mempertimbangan perbedaan matlak dalam penentuan awal Ramadan dan bulan-bulan kamariah lainnya. Uraian lebih detail tentang perbedaan pendapat ini akan disajikan pada bab bahasan berikut.

B. *Ahl al-Hadis* dalam Memahami Hadis Rukyatulhilal

Dalam sejarah perkembangan hadis, abad II dan III H merupakan masa-masa emas. Pada masa inilah lahirnya sembilan kitab hadis standar (*al-kutub at-tis'ah al-mu'tabarah*). Adalah Khalifah Umar bin Abdul Aziz (w.102, juga dikenal dengan Umar II) yang secara resmi memerintahkan pembukuan hadis-hadis Nabi. Perintahnya ditujukan kepada dua tokoh ternama, pertama Syihabudin az-Zuhri untuk meneliti dan membukukan tradisi yang hidup di kalangan penduduk Hijaz dan Syam. Ulama besar ini berhasil menghimpun hadis dalam dalam satu kitab dan bagian-bagian kitabnya segera dikirim oleh Khalifah Umar II ke berbagai daerah untuk bahan penghimpunan hadis selanjutnya. Kedua, adalah Abu Bakar bin Muhammad 'Amr bin Hazm (lebih dikenal dengan Ibnu Hazm), Gubernur Madinah. Ia diperintahkan oleh Khalifah agar hadis yang ada di tangan 'Amrah binti Abdurrahman dan al-Qasim bin Muhammad bin Abi Bakar ash-Shiddiq segera dihimpun. Namun sayang sekali, sebelum Ibnu Hazm menyelesaikan tugasnya, Khalifah Umar II meninggal dunia.³¹⁷

Akan tetapi kebijakan Khalifah Umar II ini ditengarai memiliki muatan politis selain untuk kepentingan agama. Tindakan Umar II ini adalah untuk menemukan dan mengukuhkan landasan membenaran bagi ideologi jemaahnya. Ia ingin mempersatukan seluruh umat Islam tanpa memandang aliran politik, atau pemahaman keagamaan mereka, termasuk kaum Syiah dan Khawarij, dua kelompok oposan terhadap rezim Umayyah. Dalam pandangan Umar II, sikap yang serba inklusif antara sesama kaum muslim itu merupakan tradisi atau sunah historis penduduk Madinah yang merupakan kelanjutan yang sah dari tradisi dan sunah Nabi. Ide inilah kemudian

³¹⁶ Muhammad Abd ar-Rahman bin Abd ar-Rahim al-Mubârafûry, *Tuhfat al-Ahwa'î*, Juz III (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, t.th.), 307-308. Lihat pula Abu al-Fayd Ahmad bin Muhammad bin as-Siddiq al-Ghumârî, *Tawjîh al-Anzâr li Tawhîd al-Muslimîn fi as-Şaum wa al-Iftâr* (Beirut: Dar an-Nafâis, 1999), 122.

³¹⁷ Syuhudi Ismail, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis; Telaah Kritis dan Tinjauan dengan Pendekatan Ilmu Sejarah* (Jakarta: Bulan Bintang, cet. ke-2, 1995), 114.

yang menjadi cikal bakal paham “sunah” dan “jemaah” yang oleh para pendukungnya disebut sebagai ahlusunah waljamaah.³¹⁸

Pada perkembangan selanjutnya, gagasan Khalifah Umar II ini dilanjutkan oleh Imam Syafi’i yang dikenal sebagai tokoh paling utama dalam gerakan *ahl hadis* di abad berikutnya. Dengan semangat menciptakan dan menjaga persatuan serta stabilitas umat, *ahl al-hadis* bergerak dengan menyiarkan hadis-hadis hukum, politik dan teologi untuk mengimbangi gerakan para penguasa dan hakim dalam penafsiran sunah secara bebas saat itu.³¹⁹ Lambat laun, gerakan ini mendapat dukungan besar dari masyarakat, sehingga berhasil membungkam kelompok-kelompok lain, baik kelompok politik semisal syiah dan khawarij, maupun kelompok aliran teologi semisal muktazilah yang dalam perkembangan selanjutnya “berganti baju” menjadi falsafah.

Perkembangan paham muktazilah yang kemudian sangat berpengaruh pada masa kekhalifahan Abbasiyah (menjadi penasihat resmi otokrasi Abbasiyah) menjadi hal traumatik bagi para ulama hadis khususnya. Betapa tidak, ulama sebesar Ahmad bin Hanbal terpaksa harus menghadapi *Mihnah* lantaran menolak paham kemakhlukkan al-Qur’an yang dikembangkan oleh kaum muktazilah dan direstui oleh para khalifah Abbasiyah pada saat itu. Ahmad bin Hanbal disiksa, dicambuk, dipenjarakan bahkan dibuang dari Bagdad.³²⁰ Situasi seperti ini menjadi kekhawatiran bagi para ulama hadis akan semakin berkembangnya paham rasionalitas yang jauh dari bingkai al-Qur’an dan as-sunah sekaligus pemacu semangat mereka untuk melanjutkan gerakan *ahl hadis* itu.

Demi untuk menyelamatkan masa-masa kritis periode perumusan ortodoksi (ahlsunah waljamaah), langkah semua ulama terdahulu ini agaknya memang tidak bisa tidak dilakukan. Dengan kekurangan dan kelebihan yang ada langkah *ahl hadis*

³¹⁸Nurcholish Madjid, “Pergeseran Pengertian “Sunah” ke “Hadits”: Implikasinya Dalam Pengembangan Syariah” dalam Budhy Munawar-Rachman, *Kontekstualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah* (Jakarta, Paramadina, cet. ke-2, 1995), 217.

³¹⁹Fazlur Rahman menyebutkan bahwa para penguasa dan hakim di masa awal secara bebas dan progresif dalam memahami dan menafsirkan hadis sesuai dengan situasi yang sedang mereka hadapi. Hasil pemahaman inilah kemudian yang disebut oleh Fazlur Rahman dengan *living sunah* (sunah yang hidup). Aktivitas penyiaran hadis secara garis besarnya terlepas dan bertentangan dengan praktek dari para ahli hukum dan hakim. Apabila untuk pengembangan hukum, ahli-ahli hukum mengambil *sunah* yang hidup tersebut sebagai landasan mereka dan memberikan penafsiran secara bebas melalui pertimbangan-pertimbangan pribadi mereka, maka penyiaran hadis meyakini bahwa kewajiban mereka adalah menyiarkan hadis untuk menegakkan stabilitas hukum. Lihat Fazlur Rahman, *Membuka Pintu Ijtihad*, terj. Anas mahyudin (Pustaka: Bandung, cet. ke-2, 1995), 46.

³²⁰Lihat Inayah Rohmaniyah, “Kitab Musnad Ahmad bin Hanbal” dalam M. Alfatih Suryadilaga, *Studi Kitab Hadis* (Yogyakarta: TERAS, 2003), 36-37.

ini tidak bisa dihindari. Dalam tempo yang relatif singkat ajaran ortodoksi ini mengkristal sedemikian rupa sehingga orang yang datang belakangan tinggal membuka hasil rumusan dan periwayatan mereka lewat *al-kutub as-sittah*. Hal yang dapat ditarik dari sikap dan kejeniusan *ahl hadis* adalah mereka kurang sreg terhadap apa saja yang dirumuskan oleh akal pikiran manusia, meskipun rumusan-rumusan sunah dan tradisi yang hidup saat itu sebenarnya adalah juga hasil rumusan kekuatan akal pikiran mereka. Keanekaragaman pendapat ini sejatinya menunjukkan kedinamisan berpikir, tetapi dalam kenyataan sejarahnya keanekaragaman dan pluralitas pendapat mereka lambat laun redup cahayanya lantaran gerakan periwayatan dan pembukuan hadis yang lebih dominan dikemudian hari, yang lebih menghendaki keseragaman dan standarisasi ajaran agama.³²¹

Untuk menahan arus kekuatan falsafah maka pendukung ahli hadis yang sejak semula telah merumuskan hadis-hadis yang bersifat eksklusif, pada waktunya bergabung dengan ahli fikih. Kebetulan falsafah yang berkembang saat itu adalah falsafah spekulatif sehingga menjadi sasaran empuk kritik ulama pendukung hadis, fikih dan kalam saat itu.³²² Keberhasilan utama lainnya adalah lahirnya *al-kutub as-sittah* (enam kitab hadis yang muhtabar).³²³

Bangkitnya ortodoksi suni yang baraliran teologi Asy'ariyah dan bercorak tasawuf ini ditengarai sebagai faktor penyebab menurun dan meredupnya rasionalitas dan perkembangan sains dalam Islam. Madrasah-madrasah kurang memberikan respons secara memadai terhadap ilmu pengetahuan yang tergolong *al-'ulūm al-*

³²¹M.Amin Abdullah, *Studi Agama; Normativitas atau Historisitas?* (Pustaka Pelajar, Yogyakarta: 1996), 314

³²²*Ibid.*, 317. Sebagai akibat dari aktivitas hadis yang dilakukan secara seksama agar memikat hati di dalam konflik yang tidak henti-henti tersebut ortodoksi kaum muslimin yang kemudian disebut dengan *ahli sunah* (kelompok mayoritas kaum muslimin) akhirnya merumuskan melalui Asy'ari, al-Maturidi dan penerus-penerus mereka, sebuah definisi Islam secara universal yang membungkam Kharijiisme dan Muktaziliisme sehingga dapat menyelamatkan kaum muslimin dari kehancuran. Salah satu hadis terkenal yang sengaja disebar untuk membungkam kaum Muktaziliisme adalah sebagai berikut:

حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ أَبِي حَازِمٍ قَالَ حَدَّثَنِي يَمْنَى عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ عُمَرَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ الْقَدَرِيَّةُ مَجْرُوسٌ هَذِهِ الْأُمَّةُ إِنْ مَرَضُوا فَلَا تُعَوَّدُوهُمْ وَإِنْ مَاتُوا فَلَا تَشْهَدُوهُمْ

Artinya:

“Orang-orang Qadariyah adalah orang Majusi ummat ini. Janganlah kalian mengunjungi mereka apabila mereka sakit dan janganlah kalian ikut menguburkan jika mereka meninggal.” (HR. Abu Daud). Sunan Abi Daud No. 4071 dan 4072, Musnad Ahmad bin Hanbal No. 5327, 5804, dan 22359 dalam CD Program *Mausu'ah al-Hadis asy-Syarif*.

³²³ Fazlur Rahman memastikan bahwa pada masa-masa awal Islam tersebut, sebagian besar hadis-hadis yang tidak ada bersumber dari Nabi, bahkan menurutnya, di dalam karya-karya dari abad kedua hijriyah yang pada saat ini masih dapat kita jumpai, hamper semua hadis –hadis hukum, bahkan hadis-hadis moral, tidak bersumber dari Nabi, tetapi hanya dari para sahabat, para penerus dan generasi muslim yang ketiga. Namun lambat laun, gerakan hadis cenderung mengembalikan hadis kepada sumbernya yang paling wajar, Nabi Muhammad. *Ibid.*, 48.

`aqliyah. Ilmu jenis ini bahkan sering dicurigai sebagai ilmu yang bukan bersumber dari ajaran Islam, sebab dipengaruhi oleh tradisi Yunani yang bertentangan dengan ajaran Islam.³²⁴ Selain itu sains dianggap tidak dapat mengantarkan umat Islam menuju kesalehan dan keimanan. Ilmu yang dianggap penting dan dapat mengantarkan seseorang menuju kesalehan adalah ilmu *naqliyah*, seperti fikih, tasawuf, tafsir, dan hadis, yang bersumber langsung dari al-Qur'an dan as-sunah.

Namun penulis hendak mengemukakan pada konteks ini, bahwa terlepas dari keberhasilan Khalifah Umar II dan Imam Syafii melalui gerakan hadisnya yang telah menciptakan stabilitas, persatuan serta lahirnya *al-kutub as-sittah* tersebut, kebijakan ini telah membawa dampak dan implikasi signifikan terhadap perkembangan pemahaman hadis di masa-masa berikutnya. Sebagaimana disaksikan dan diakui oleh sejumlah pemerhati studi Islam bahwa kajian-kajian kritis dan pengembangan pemikiran terhadap hadis sangat jauh tertinggal ketimbang kajian terhadap al-Qur'an sendiri. Amin Abdullah menuturkan bahwa kebanyakan ulama lebih banyak mengendalikan diri dan mengutamakan sikap '*reserve*' (segar) untuk melakukan kajian ulang dan mengembangkan pemikiran terhadap hadis.³²⁵

Amin Abdullah menambahkan, banyak kendala yang menghalang di tengah jalan jika kita ingin melakukan penelitian dan pengembangan pemikiran terhadap hadis, baik lewat jalur penelitian sanad maupun matan. Banyak yang merasa terlampaui khawatir kalau-kalau dikatakan sebagai kelompok *inkâr as-sunah*. Suatu kekhawatiran yang tidak pernah dirasakan oleh ulama *tajrih* dan *ta'dil* di masa lalu. Padahal dalam studi al-Qur'an saja, pengembangan pemikiran dan studi kritis setingkat apapun, tidak pernah mengenal istilah *inkâr al-Qur'an*.³²⁶

Oleh karena hadis telah terpatri kuat dalam apa yang disebut *al-kutub as-sittah* dan tidak boleh diubah-ubah, maka tanpa disadari terjadi proses pembakuan dan sekaligus pembekuan terhadap hadis. Pembekuan pemikiran hadis, pada gilirannya, menghambat pengembangan pemikiran terhadap hadis dan pemikiran keagamaan secara lebih luas lagi.³²⁷ Studi kritis hadis di dunia pemikiran Islam boleh dikatakan mengalami kemandegan, atau setidaknya tersendat-sendat, karena adanya

³²⁴Azyumardi Azra, *Pendidikan Islam: Tradisi dan Modernisasi Menuju Millenium Baru* (Jakarta: Logos, 1999), xii, dan Muqowim, *Geneologi Intelektual Saintis Muslim; Sebuah Kajian Tentang Pola Pengembangan Sains Dalam Islam Pada Periode Abbasiyah* (Jakarta: Kementerian Agama, 2012),

³²⁵Abdullah, *Studi Agama*, 309.

³²⁶*Ibid.*

³²⁷*Ibid.*

kekhawatiran yang berlebihan dari pihak peneliti atau umat akan tertuduh sebagai kelompok *inkâr as-sunah*.³²⁸ Padahal inti persoalan sebenarnya, menurut Amin Abdullah, bagaimana menghubungkan ajaran dan aspek normatif al-Qur'an dan as-sunah yang terbebas dari dimensi ruang, waktu, dan historisitas praktik-praktik ajaran Islam yang selalu terikat oleh dimensi ruang dan waktu.³²⁹

Para ulama belakangan lebih suka menerima hadis sebagai apa adanya, seperti yang tertulis dalam *al-kutub as-sittah*. Mereka lebih senang menerima hadis sebagai produk jadi. Hadis yang terumuskan dari sunah yang hidup saat itu mempunyai harga mati yang tak dapat ditawar-tawar lagi. Pada gilirannya, orang sulit membedakan mana hadis-hadis yang bersifat mutlak yang berkaitan dengan akidah dan ibadah dan hadis-hadis yang bersifat nisbi yang menyangkut bidang muamalat, pergaulan hidup, adat kebiasaan yang lebih mencerminkan suatu tradisi atau sunah yang hidup pada suatu fase penggal sejarah tertentu.³³⁰

Menerima hadis sebagai produk jadi yang dijadikan sebagai sumber hukum kedua setelah al-Qur'an adalah sikap umat Islam secara umum. Menurut Amin Abdullah, pemahaman ini sebenarnya tidak salah sama sekali, namun ketidakmampuan kita membedakan antara hadis yang bersifat mutlak sebagai penjelas ajaran al-Qur'an dan hadis yang nisbi, yang aturannya dapat berubah-ubah dan disesuaikan dengan kondisi dan waktu setempat adalah yang patut disayangkan.

Secara garis besar, tipologi pemahaman ulama dan umat terhadap hadis dapat diklasifikasi pada dua bagian. Pertama adalah tipologi pemahaman yang memercayai hadis sebagai sumber kedua daripada ajaran Islam tanpa memedulikan proses panjang sejarah pengumpulan hadis dan proses pembentukan ortodoksi. Tipe pemikiran ini dikategorikan sebagai tipe pemikiran ahistoris (tidak mengenal tumbuhnya hadis dari sunah yang hidup pada saat itu). Tipe ini biasa disebut dengan istilah kelompok tekstual. Kedua adalah golongan yang memercayai hadis sebagai sumber ajaran kedua dari ajaran Islam, tetapi dengan kritis melihat dan mempertimbangkan asal-usul atau asbabulwurud hadis tersebut. Mereka memahami hadis secara kontekstual.³³¹ Menurut Amin Abdullah, tipe pemahaman yang kedua ini tidak begitu populer karena pemahaman ini tenggelam dalam pelukan kekuatan ahlusunah waljamaah, yang lebih

³²⁸Muhammad al-Ghazali, *Studi Kritis atas Hadis Nabi saw.; Antara Pemahaman Tekstual dan Kontekstual*. Terj. (Bandung:Mizan, 1991), 193.

³²⁹Abdullah, *Studi*, 311.

³³⁰*Ibid.*, 314-315.

³³¹Muhammad Quraish Shihab, "Kata Pengantar" dalam Muhammad al-Ghazali, *Studi Kritis*, 473-474.

suka memahami hadis secara tekstual. Pemahaman secara tekstual ini diperlukan oleh ahlu sunnah waljamaah karena dorongan untuk menjaga dan mempertahankan ekuilibrium kekuatan ajaran ortodok.³³²

Dalam konteks hadis-hadis rukyatulhilal, hemat penulis, implikasi gerakan ahl hadis ini sangat terasa. Pemahaman tekstual terhadap hadis-hadis ini sangat kuat sehingga rukyatulhilal dengan mata telanjang ataupun dengan bantuan teleskop masih sangat dominan dan dinilai sebagai metode yang lebih “sunah” dibanding metode yang lebih modern. Dengan menutup mata terhadap aspek historisitas hadis-hadis tersebut, kelompok tekstual berpandangan bahwa puasa Ramadan dan lebaran diperintahkan ketika kita melihat hilal dengan mata kepala (*li rukyatih*), bukan dengan hisab (*li hisâbih*). Mereka mengamalkan hadis-hadis ini apa adanya tanpa berusaha untuk mendialogkannya dengan perkembangan dan perubahan zaman.

Untuk lebih mengukuhkan pemahaman tekstualnya, kelompok ini memahami bahwa rukyatulhilal sebagai hal yang *ta'abbudi ghairu ma'qûl al-ma'na* (ubudiyah yang maknanya tidak dapat dirasionalkan sehingga tidak dapat diperluas dan dikembangkan). Oleh karena itu, kata “*faqdirûh lahu*” yang dimaknai oleh ahli hisab sebagai perintah menghisab itu oleh kelompok tekstual dipahami sebagai perintah untuk menggenapkan bilangan bulan berjalan sehingga ketetapan itu berdasarkan rukyat. Menurut mereka, ini adalah urusan ibadah yang hukum-hukum di dalamnya didasarkan kepada nas secara *ta'abbudi* tanpa mempertimbangkan *illat* dan tanpa menggunakan qiyas.³³³ Kelompok ini tetap bertahan dengan metode rukyatnya dan menolak hisab, di samping karena alasan *ta'abbudi*, juga karena pertimbangan lain.

Pertama, rukyat dengan mata kepalalah (*ar-ru'yat al-başariyah*) yang bisa menjamin dan memastikan masuk-tidaknya bulan baru, terutama bulan Ramadan.³³⁴ Meskipun pada perkembangan berikutnya, mereka menerima penggunaan teleskop untuk lebih memperjelas objek (hilal) dalam pengamatan. Bahkan ulama pendukung pendapat ini berpandangan bahwa rukyat itu sendiri merupakan sasaran atau *sebab syar'i* bagi masuknya bulan Ramadan, bukan sekedar media (*wasilah*) untuk mengonfirmasi sasaran utama yaitu memulai dan mengakhiri puasa. Rukyat dan

³³²Abdullah, *Studi Agama*, 315.

³³³Muhammad Rasyid Ridha, “Penetapan Bulan Ramadan dan Pembahasan tentang Penggunaan Hisab”, terj. Dalam Muhammad Rasyid Ridha (*at.al*), *Hisab Bulan Kamariyah; Tinjauan Syar'i tentang Penetapan Awal Ramadan, Syawal dan Zulhijjah* (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2009), 93.

³³⁴Zulfiqar Ali Syah, *al-Ĥisâbât al-Falakiyah wa Itsbât Syahri Ramaḍân; Rukyat Fiqhiyah*, Pdf, 28.

istikmal bulan berjalan merupakan metode penetapan yang telah disepakati secara ijmak para ulama salaf. Selain itu, Ibnu Taimiyah menuturkan bahwa apabila para ulama salaf telah menyepakati sebuah hukum maka tidak mungkin ada di antara mereka yang menyalahinya, karena umat mustahil berijmak pada kesesatan. Karena itu sudah maklum, akan diklaim “kafir” bagi yang menyalahinya sebagaimana klaim sama terhadap orang yang menyalahi dan meninggalkan nas.

Kedua, hisab falaki hanyalah hipotesis dan perkiraan yang tidak akan memberi petunjuk autentik dalam penetapan awal dan akhir bulan-bulan kamariah. Beberapa ulama salaf semisal Ibnu Taimiyah dan al-Jassas mengklaim bahwa jumhur ulama menolak hisab falaki baik secara global maupun terperinci. Ketiga, berpegang pada hisab falaki merupakan persoalan yang memberatkan umat, karena hanya sebagian saja yang memiliki kemampuan itu, dan itu hanya di kota-kota besar sebagaimana yang diungkapkan oleh Imam an-Nawawi. Keempat, bergelut dengan *hisab falaki* dan ilmu tentang pergerakan benda-benda langit merupakan perbuatan sihir dan bagian dari informasi gaib. Hal ini sangat diharamkan oleh agama, sebagaimana sabda Nabi:

حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ وَمُسَدَّدُ الْمَعْنَى قَالَا حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ الْأَخْنَسِ عَنِ الْوَلِيدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ يُونُسَ بْنِ مَاهَكَ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ اقْتَبَسَ عِلْمًا مِنَ النُّجُومِ اقْتَبَسَ شُعْبَةً مِنَ السِّحْرِ زَادَ مَا زَادَ³³⁵

Artinya:

Diriwayatkan dari Ibnu Abbas, Nabi bersabda: “Barangsiapa yang mempelajari bagian dari ilmu perbintangan maka ia telah ia mempelajari bagian ilmu sihir, bertambah dan akan terus bertambah”.

Kelima, Nabi melarang umat Islam untuk menggeluti hisab falaki dalam persoalan-persoalan syariat seperti penetapan bulan Ramadan. Sabda Nabi: “*Kami adalah umat ummiyah yang tidak menulis dan berhisab.*” Sebagian ulama berpandangan bahwa Nabi mencegah umat Islam dari hisab falaki karena dapat menyerupai kaum Yahudi Madinah yang berpegang pada hisab dalam penentuan bulan-bulan kamariah mereka. Keenam, mengikuti hisab falaki dalam persoalan agama seperti Bulan Ramadan dan Syawal menafikan ruh ibadah terutama ibadah puasa karena bertentangan dengan perintah-perintah yang sudah jelas dari Nabi. Nabi

³³⁵Sunan Abi Daud, No.3406, Sunan Ibnu Majah, 3716, dan Musnad Ahmad bin Hanbal, no. 2697, dalam CD Program *Mausu'ah al-Hadîs asy-Syarîf*.

bersabda: *lâ taşûmû hattâ tarau al-hilâl, walâ tuftirû hattâ tarauhu*. Pada konteks ini, Nabi menggunakan dua bentuk kalimat, *nafi* dan *itsbât*, sebagai *ta'kid* terhadap umat Islam. Karena itu sebagian ulama berpandangan bahwa umat Islam yang menentang perintah Nabi ini dan memulai puasa berdasarkan hisab falaki wajib mengqada puasanya.

Ketujuh, kata yang digunakan dalam Bahasa Arab untuk menunjukkan bulan baru (*al-qamar al-jadid*) adalah *al-hilâl* yang berarti “cahaya berbalik menjadi bersinar, bukan hitam (lagi)”. Ia bersinar ketika dilihat dengan mata kepala. Oleh karena itu, kita tidak akan mampu menetapkan permulaan bulan sebelum melihat bulan baru (*al-qamar al-jadîd*) tersebut. Pendapat ini mengacu pada makna lugawiah dari kata hilal tersebut.

Ketujuh argumentasi di atas apabila dicermati maka akan tampak pemahaman yang ahistoris, tidak memperhatikan situasi dan kondisi sosial masyarakat yang dihadapi Nabi saat itu, dan jika dibandingkan dengan zaman sekarang ini tentu hasilnya akan sangat berbeda. Sejumlah argumen penolakan terhadap hisab falaki (seperti tidak akurat, sifatnya hanya asumsi dan perkiraan dan disamakan dengan ahli nujum) mungkin bisa diterima untuk masa itu di mana ilmu pengetahuan belum berkembang seperti pengakuan Nabi sendiri. Akan tetapi sekarang ini, di mana ilmu pengetahuan termasuk ilmu astronomi berkembang sangat pesat, yang segala kesimpulannya dihasilkan dengan kajian yang didukung dengan data-data serta metodologi yang akurat tentu tidak tepat apabila ilmu ini masih disamakan dengan ilmu nujum layaknya yang berkembang di masa awal-awal Islam.

Mengikuti teori absolut-nisbi yang dikemukakan oleh Amin Abdullah di atas, penulis menilai bahwa kelompok tekstual tersebut belum bisa memilah mana dari hadis-hadis rukyatulhilal yang sifatnya normatif dan absolut yang tidak bisa berubah dan lekang oleh zaman, serta mana hadis-hadis yang historis nisbi yang dapat berubah seiring dengan perubahan zaman. Kategorisasi hadis-hadis seperti ini tidak bermaksud untuk menghilangkan autentisitas ibadah puasa yang bersumber dari al-Qur'an dan hadis, dan bukan untuk melepaskan sendi-sendi akar keislaman, tetapi justru untuk memberi ruang gerak yang lentur dan dinamis serta memberi ruang gerak yang lebih luas terhadap pertumbuhan Islam di masa yang akan datang di mana tantangan zamannya akan semakin bertambah kompleks.³³⁶

³³⁶Abdullah, *Studi Agama*, 310.

BAB IV

MENAFSIRKAN HADIS RUKYATULHILAL

Dalam sejarah ilmu pengetahuan dikenal sebuah teori perubahan paradigma yang dimunculkan oleh Hans Kung dan diterapkan pada wilayah teologi Kristen.³³⁷ Titik tolak untuk perubahan paradigma adalah krisis. Namun yang dibutuhkan bukan hanya kritisnya paradigma lama, melainkan juga munculnya paradigma baru. Sebuah paradigma atau model pemahaman yang lama (*an older paradigm or model of understanding*) tergantikan apabila paradigma atau model pemahaman baru telah tersedia. Bagaimana solusi untuk keluar dari krisis tersebut, Hans Kung menawarkan tiga model berikut: model penjelasan baru yang diikatkan pada *normal science* yang lama, model penjelasan baru yang melakukan perlawanan dan pergantian terhadap yang lama, dan menyusun model-model penjelasan baru dalam satu periode waktu, untuk tujuan proses ilmiah murni.³³⁸

Hemat penulis, perubahan paradigma ini relevan untuk konteks pemikiran dan secara spesifik dalam pemahaman hadis. Menurut Amin Abdullah, pembaruan pemikiran keislaman hanya dapat mungkin diterangkan, jika seseorang dapat secara historis-kritis mengamati perkembangan pemikiran Islam dalam hubungannya dengan konteks sosial budaya yang mengitarinya. Tanpa mengaitkan dengan konteks maka tidak pernah ada pembaruan. Teks-teks al-Qur'an dan sunah akan tetap seperti itu adanya (*an-nuṣūṣ mutanâhiyah: teks-teks itu terbatas*), sementara alam, peristiwa-

³³⁷Istilah ini sebetulnya lebih dulu dikenal dalam tradisi ilmu alam, tetapi Hans Kung kemudian mengadopsi dan mengadaptasinya ke dalam kajian teologi Kristen. Menurutnya, ada beberapa kemiripan, persamaan antara ilmu alam dan teologi sehingga teori perubahan paradigma dapat diterapkan untuk mengkaji teologi Kristen. Pertama kali dimunculkan oleh Thomas S. Kuhn seorang fisikawan dan sejarawan ilmu Amerika, melalui buku hasil risetnya yang berjudul *The Structure of Scientific Revolution*. Istilah *paradigm* kemudian dibawa ke Inggris oleh murid Wittgenstein, yaitu W.H. Watson, N.R. Hanson, dan Toulmin sendiri, dan akhirnya ke Amerika awal tahun 1950-an. Dari paparannya tentang persamaan kedua bidang keilmuan tersebut dapat disimpulkan bahwa sebuah paradigma terhadap ilmu pengetahuan dapat saja berubah ketika ilmu pengetahuan lama dan mapan (*normal science*) mengalami tantangan, guncangan, bahkan krisis sehingga tidak mampu lagi memberikan jawaban-jawaban yang memuaskan terhadap pertanyaan-pertanyaan besar. Dan di saat yang sama ada dorongan yang menghendaki suatu pencarian aturan-aturan dan metode-metode yang baru. Lihat Hans Kung dan David Tracy, *Paradigm Change in Theology*, Edinburgh: T & T Clark, 1989), 8. Lihat pula Abdul Haris, "Hermeneutika Hadis (Studi atas Teori Pemahaman Hadis menurut Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrur)", Disertasi, Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2011, 24.

³³⁸Hans Kung dan David Tracy, *Paradigm Change*, 11-29; Abdul Haris, "Hermeneutik Hadis", 25-26.

peristiwa alam, serta peristiwa-peristiwa ilmu dan teknologi akan terus menerus berkembang tanpa mengenal batas yang final (*al-waqâ'i ghairu mutanâhiyah*).³³⁹

Nas-nas al-Qur'an dan sunah—lanjut Amin Abdullah—tidak perlu diperbarui karena akan tetap selamanya seperti itu adanya, tetapi pemahaman dan penafsiran orang, kelompok, mazhab, golongan pada era dan pada kondisi sosial-ekonomi dan politik tertentu perlu disentuh oleh ide-ide pembaruan. Tanpa pembaruan pemahaman doktrin keagamaan pada era tertentu maka suatu pemikiran akan membeku dan kemungkinan dapat kehilangan relevansinya. Dengan demikian penyegaran itu perlu untuk mencari relevansi pemahaman dan interpretasi ajaran kitab suci dan sunah dengan tantangan pergumulan dan pergulatan zaman yang terus menerus bergulir mengiringi perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi,³⁴⁰ dan semakin intensnya pertemuan dan gesekan antar berbagai tradisi (keagamaan) dalam era globalisasi sekarang ini.

Dalam konteks studi hadis, secara teologis diyakini bahwa hadis berbeda dengan al-Qur'an. Hadis sifatnya baru atau tidak azali, sedangkan al-Qur'an sebaliknya merupakan kalam Allah yang sifatnya azali dan kadim. Sebagian hadis merupakan "tafsir teknis" terhadap al-Qur'an yang dilakukan atau dituturkan oleh Nabi sesuai dengan latar belakang historis saat itu. Karena sifatnya historis dan petunjuk teknis maka tentu cara memahami hadis-hadis seperti ini dapat saja diperbarui apabila ia hadir dalam situasi yang berbeda.

Oleh karena itu, hemat penulis, hadis-hadis rukyatulhلال adalah bagian dari "tafsir teknis" itu yang perlu dipikirkan kembali seiring dengan perkembangan dan perubahan zaman. Hampir setiap tahun kita disajikan tontonan perbedaan awal puasa Ramadan, lebaran Idulfitri dan Iduladha di berbagai dunia Muslim, selisih waktunya tidak tanggung-tanggung, hingga tiga atau empat hari. Perlu dilakukan pemahaman dan pemaknaan ulang terhadap hadis-hadis ini agar tetap relevan dengan situasi dan kondisi sosial sekarang ini. Ilmu pengetahuan dan teknologi astronomi sudah berkembang sangat pesat sehingga perlu dijadikan sebagai ilmu bantu dalam memahami hadis-hadis dimaksud.

Berangkat dari pemikiran tersebut maka pada bab ini ini penulis akan mengemukakan interpretasi hadis-hadis rukyatulhلال tersebut dan sejumlah hadis

³³⁹M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi; Pendekatan Integratif-Interkonektif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, cet. ke-3, 2010), 135.

³⁴⁰*Ibid.*

yang terkait sebagai bagian dari upaya akademik penulis untuk urun rembuk terhadap permasalahan tahunan ini. Interpretasi ini menggunakan teori interpretasi hermeneutik J.E.Gracia seperti yang telah dikemukakan di bab pendahuluan, yang memiliki tiga tahapan: mengungkap makna historis, melakukan pengembangan makna, dan mengungkapkan implikasi maknanya.

A. Memahami Hadis Rukyatulhila Melalui Hermeneutika

1. Memahami Rukyatulhila

Hadis-hadis rukyatulhila yang akan diinterpretasi adalah hadis-hadis tentang perintah berpuasa dan berlebaran setelah rukyatulhila (melihat hila), baik dengan estimasi maupun istikmal. Selain itu, pada sub yang sama penulis akan mengurai hadis tentang keumian umat Islam mengingat tema ini sangat terkait dengan perintah rukyatulhila tersebut. Berikut hadis-hadis perintah estimasi:

حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ قَالَ حَدَّثَنِي اللَّيْثُ عَنْ عُقَيْلٍ عَنْ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ أَخْبَرَنِي سَالِمُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ أَنَّ ابْنَ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ إِذَا رَأَيْتُمُوهُ فَصُومُوا وَإِذَا رَأَيْتُمُوهُ فَأَفْطِرُوا فَإِنْ غَمَّ عَلَيْكُمْ فَأَقْدِرُوا لَهُ وَقَالَ غَيْرُهُ عَنْ اللَّيْثِ حَدَّثَنِي عُقَيْلٌ وَيُونُسُ لِهَلَالِ رَمَضَانَ³⁴¹

Artinya:

”Apabila kalian melihatnya—hila—maka berpuasalah, dan apabila kalian melihatnya—hila—maka berlebaranlah. Namun apabila jika tertutup awan bagi kalian maka perhitungkanlah.”

حَدَّثَنِي زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ عَنْ أَيُّوبَ عَنْ نَافِعٍ عَنْ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّمَا الشَّهْرُ تِسْعٌ وَعِشْرُونَ فَلَا تَصُومُوا حَتَّى تَرَوْهُ وَلَا تُفْطِرُوا حَتَّى تَرَوْهُ فَإِنْ غَمَّ عَلَيْكُمْ فَأَقْدِرُوا لَهُ³⁴²

Artinya:

Dari Ibnu Umar, Nabi bersabda: “(jumlah hari dalam) sebulan hanyalah dua puluh sembilan hari. Maka janganlah kalian berpuasa dan berlebaran sebelum melihatnya (hila). Apabila tertutup awan bagi kalian maka estimasikanlah.”

حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى وَيَحْيَى بْنُ أَيُّوبَ وَقُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ وَابْنُ حُجْرٍ قَالَ يَحْيَى بْنُ يَحْيَى أَخْبَرَنَا وَقَالَ الْآخَرُونَ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ وَهُوَ ابْنُ جَعْفَرٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ دِينَارٍ أَنَّهُ سَمِعَ ابْنَ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ

³⁴¹Hadis no. 1767, “Kitâb aş-Şaum,” Muhammad bin Ismail al-Bukhârî, *Şaḥîh Bukhârî*, CD Program *Barnâmiġ al-Ĥadîs asy-Syarîf*.

³⁴²Hadis no.1797, “Kitâb aş-Şiyâm,” Muslim bin Ḥajjâġ, *Şaḥîh Muslim*, CD Program *Barnâmiġ al-Ĥadîs asy-Syarîf*.

الشَّهْرُ تِسْعٌ وَعِشْرُونَ لَيْلَةً لَا تَصُومُوا حَتَّى تَرَوْهُ وَلَا تُفْطِرُوا حَتَّى تَرَوْهُ إِلَّا أَنْ يُعَمَّ عَلَيْكُمْ فَإِنْ غَمَّ عَلَيْكُمْ فَاقْدِرُوا لَهُ 343

Artinya:

Dari Ibnu Umar, Nabi bersabda: “(jumlah hari dalam) sebulan hanyalah dua puluh sembilan hari. Maka janganlah kalian berpuasa dan berlebaran sebelum melihatnya (hilal). Apabila tertutup awan bagi kalian maka estimasikanlah.”

حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ زَيَْادٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يَقُولُ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَوْ قَالَ قَالَ أَبُو الْقَاسِمِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صُومُوا لِرُؤْيَيْهِ وَأَفْطِرُوا لِرُؤْيَيْهِ فَإِنْ غَبِيَ عَلَيْكُمْ فَأَكْمِلُوا عِدَّةَ شَعْبَانَ ثَلَاثِينَ

Artinya:

Abu Hurairah berkata: Nabi Bersabda: “Berpuasalah kalian karena melihat hilal, dan berbukalah karena melihat hilal. Apabila –hilal- terlindung bagi kalian maka sempurnakanlah bulan Sya’ban menjadi tiga puluh hari.”

حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ حَدَّثَنَا الْأَسْوَدُ بْنُ قَيْسٍ حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ عَمْرٍو أَنَّهُ سَمِعَ ابْنَ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ إِنَّا أُمَّةٌ أُمِّيَّةٌ لَا نَكْتُبُ وَلَا نَحْسِبُ الشَّهْرَ هَكَذَا وَهَكَذَا يَغْنِي مَرَّةً تِسْعَةً وَعِشْرِينَ وَمَرَّةً ثَلَاثِينَ

Artinya:

Diriwayatkan dari Adam, ia berkata: kami diceritakan oleh Syu’bah, kami diceritakan oleh al-Aswad bin Qays, kami diceritakan oleh Said bin Amru, bahwasanya ia mendengar Ibnu Umar mengatakan dari Nabi swa. Berkata: Kami adalah umat yang *ummiyah*, tidak pandai menulis dan tidak pandai berhisab. (Jumlah hari dalam) sebulan adalah begini dan begini. Artinya: sesekali dua puluh Sembilan hari, dan sesekali tiga puluh hari.”

a. Konteks Historis

1. Analisis bahasa

Sebelum mengurai aspek historis hadis-hadis di atas, penulis akan mengemukakan analisis linguistik sebagai tahapan awal dari fungsi historis ini. Dari kelima hadis di atas ada beberapa kata kunci yang perlu ditelaah, yaitu *رَأَيْتُمُوهُ*, *لِرُؤْيَيْهِ*, *فَأَقْدِرُوا لَهُ*, *فَأَكْمِلُوا*, *هَلَالٍ*, *أُمِّيَّةٌ*. Kata *رَأَيْتُمُوهُ* adalah kata kerja masa lampau (*fi’l mādī*) yang berbentuk jamak, asal katanya adalah *رَأَى* (*ra`ā*) yang berarti “melihat”. Kata “و” (*hu*) adalah *ḍamīr* atau kata ganti yang merujuk pada “hilal”, sehingga kata

³⁴³Hadis no. 1800, *ibid.*

ini berarti “kalian telah melihat hilal”. Kata رُيِّتِ (*rukyatih*) adalah *isim maṣdar* (kata benda) dari kata kerja رَأَى (*ra`ā*) juga yang bermakna melihat. Ibnu Manẓūr menjelaskan bahwa kata رَأَى bermakna melihat dengan mata dan hati (*an-naẓru bil ‘aini wa al-qalbi*).³⁴⁴ Namun demikian, kata *rukyat* yang berasal dari kata kerja “رَأَى” di samping bermakna *ar-rukyat bil ‘aini* juga bermakna *al-‘ilmu*.³⁴⁵

Sementara itu, kata فَاقْدُرُوا لَهُ (*faqdurû lah*) adalah kata kerja yang berbentuk perintah (*fi’il amr*), asal katanya قَدَرَ (*qadara*) yang terbentuk dari huruf-huruf ق - د - ر. Kata ini memiliki beragam makna. Ibnu Manẓūr mengemukakan beberapa makna dari kata ini dengan segala derivasinya, antara lain: “mampu atau kuasa” seperti dalam QS. Al-Baqarah (2): 20: “...inna Allah ‘alâ kulli syain qadîr” (“...sungguh Allah Mahakuasa terhadap segala sesuatu”)³⁴⁶; “Ketentuan atau ketetapan yang sesuai” (*al-qadâ al-muwaffiq*) seperti ayat: “inna anazalnâh fî lailat al-qadr” (sesungguhnya Kami turunkan al-Qur’ân di malam ketentuan), karena itulah di salah satu golongan Islam ada yang disebut dengan “*qadariyah*” yaitu kelompok yang—dinilai—menentang ketentuan Allah; memikirkan (*dabbara*), contoh kalimat: *qadara al-qaumu amrahum* (kaum itu memikirkan urusan mereka); mempersempit, contoh ayat: *izâ ma ibtalâh fa qadara ‘alaih rizqah* (jika diuji maka Allah akan mempersempit kepadanya Rezeki-Nya); “menjadikan kuasa”, contoh kalimat: *qadara ‘alâ asy-syai qudratan* (menjadikan sesuatu itu mampu); “ukuran”, contoh kalimat: *wa qaddara kulla syaiin* (menetapkan ukuran bagi segala sesuatu); “memuliakan” seperti dalam ayat: *wa mâ qadarû Allah haqqa qadrih* (dan sama sekali mereka tidak memuliakan Allah dengan yang sebenarnya).³⁴⁷

³⁴⁴ Abu al-Fadel Jamaluddin Muhammad bin Mukrim Ibnu Manẓūr al-Ifrikî, *Lisân al-‘Arab*, Jilid XIV (Beirut: Dar as-Shadr, t.th), 291.

³⁴⁵ *Ibid.* Lihat pula Lois Ma’lûf, *al-Munjid fî al-Lughah wa al-A’lam* (Beirut: Dar al-Masyriq, cet. ke-36, 1997), 243.

³⁴⁶ Departemen Agama, *Al-Qur’ân dan Terjemahnya; Special for Women* (Yayasan Penyelenggara Penerjemah: Syamil, t. th.), 4.

³⁴⁷ Ibnu Manẓūr, *Lisân*, 84-80.

Sementara kata هِلَال (hilal), berasal dari kata kerja ”هل” (*halla*). Dari kata dasar tersebut terbentuk beberapa kata derivatif,³⁴⁸ di antaranya: *halla as-sahâbu bi al-maṭar* (hujan turun sangat deras dengan menimbulkan suara), *istahalla* (menimbulkan suara saat kejadian), contoh kalimat: *istahalla aṣ-Ṣabî bi al-bukâi* (bayi itu menangis dengan meninggikan suaranya {saat dilahirkan}), dalam sebuah hadis disebutkan: *Aṣ-Ṣabî izâ istahallah waritsa wa ṣallâ ‘alayh*.³⁴⁹ Ungkapan lain : *istahallat as-samâ* (langit menurunkan hujan), dari sini kata *hilâl* dimaknai dengan ”curahan pertama” dari air hujan yang turun. Seseorang yang sedang berihram saat ibadah haji disebut ber-*ihlâl* ketika ia meninggikan suaranya dalam *talbiyah*, karena itu setiap orang yang meninggikan suaranya disebut *muhalli*. Dari kata dasar di atas, terbentuk kata *hilâl* yaitu awal bulan yang tampak bagi manusia (*ghurraṭ al-qamar hîna yuhilluhu an-nâs fî ghurraṭ asy-syahr*). Pendapat lain menyebutkan bahwa *hilal* adalah dua malam pertama dan terakhir dalam setiap bulan. Dalam hal ini, awal bulan ini disebut *hilâl* karena orang-orang meninggikan suara mereka saat memberitakannya (*summiya hilâl li anna an-nâs yarfa’ûna aṣwâtahum bi al-ikhbâr ‘anhu*) dalam sebuah hadis disebutkan bahwa Umar bin Khattab pernah diberitahu oleh warganya: ”*innâ baina al-jibâl la nuhillu hilâl izâ ahallah an-nâs*” (kami tinggal di antara gunung sehingga kami tidak dapat melihat hilal saat orang-orang –di tempat lain- melihatnya).³⁵⁰

Kata selanjutnya adalah أُمِّي/أُمِّيَّةٌ oleh Ibnu Manzûr dimaknai dengan ”tidak pandai menulis”. Selain itu ia mengemukakan beberapa pengertian yang dikutip dari beberapa pendapat ahli. Menurut az-Zujâj, *ummi* bermakna ummat yang belum pernah mempelajari kitab suci, sebagaimana yang disebutkan dalam al-Qur’an QS: al-Baqarah (2): 78: ”Dan di antara mereka ada yang buta huruf, tidak memahami Kitab (Taurat), kecuali hanya berangan-angan dan mereka hanya menduga-duga.”³⁵¹ Menurut Ibnu Ishaq, kata ini dinisbahkan pada kondisi awal saat seseorang baru dilahirkan oleh ibunya, ia tidak dapat menulis. Para sekretaris Arab dahulu (laki-laki) dari penduduk Thaif belajar tulis baca kepada penduduk al-Hîrah.³⁵² Oleh karena itu

³⁴⁸*Ibid*, Jilid XI, 701-703.

³⁴⁹Hadis no. 6358. Aḥmad bin Syu’aib ‘Abd ar-Raḥmân an-Nasâi, *as-Sunan al-Kubrâ*, Juz IV (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1991), 77.

³⁵⁰Ibnu Manzûr, *Lisân*, Jilid XI, 701-703. Lois Ma’lûf, *al-Munjid*, 869-870. Abi Abd ar-Raḥmân al-Khalîl bin Aḥmad al-Farâhidî (100-175 H), *Kitâb al-‘Ain*, Juz 1, 352-353.

³⁵¹Departemen Agama, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, 12.

³⁵²Ibnu Manzûr, *Lisân al-‘Arab*, Juz 12, 39.

dalam sebuah hadis ada ungkapan Nabi: *Bu'its tu ilâ ummatin ummiyah*³⁵³ (saya diutus kepada umat yang ummi), dan ayat al-Qur'an: QS: al-Jumu'ah (62): 2: *huwa allaî ba'atsa fî al-ummiyyîna rasûlan minhum yatlu 'alaihim ayâtih*. (Dialah yang mengutus seorang rasul kepada kaum yang buta huruf dari kalangan mereka sendiri, yang membacakan kepada mereka ayat-ayat-Nya...)³⁵⁴ Pengertian yang sama dikemukakan oleh Lois Ma'lûf. *Ummî* berarti *man lâ ya'rifu al-kitâbat wa lâ al-qîâat* (orang yang tidak pandai menulis dan membaca).³⁵⁵

2. Konteks Sosial Masyarakat Madinah

Ibadah puasa Ramadan disyariatkan pada tahun kedua hijriah.³⁵⁶ Ini berarti bahwa hadis-hadis terkait puasa Ramadan semuanya terjadi di masa ini, termasuk ayat-ayat al-Qur'an terkait puasa Ramadan turun pada periode ini. Oleh karena itu, untuk memahami hadis-hadis puasa ini maka memahami konteks sosial masyarakat Madinah di masa sebelum dan pasca kedatangan Islam perlu dilakukan.

Philip K.Hitti (1398/1978 M) dalam bukunya, *History of the Arab*, menuturkan bahwa sejarah Arab terbagi ke dalam tiga periode utama. Pertama, periode Saba-Himyar yang berakhir pada awal abad keenam masehi. Kedua, periode jahiliyah, sekitar satu abad sebelum kelahiran Islam. Ketiga, periode Islam, sejak kelahiran Islam hingga masa sekarang. Jahiliyah adalah masa di mana orang-orang Arab mengalami masa kebodohan atau kehidupan barbar, tidak memiliki otoritas hukum, nabi, dan kitab suci. Pengertian ini dipilih oleh Hitti karena menurutnya masyarakat yang berbudaya dan mampu baca tulis seperti masyarakat Arab selatan tidak dapat disebut sebagai masyarakat bodoh dan barbar.³⁵⁷

Sebagian besar masyarakat utara (Nejed dan Hijaz) adalah masyarakat nomad. Sejarahnya dipenuhi dengan kisah peperangan gerilya, yang disebut dengan *ayyâm al-'Arab*. Selama periode ini sering terjadi berbagai serangan dan perampokan.

³⁵³Muhammad bin Hibbân bin Aḥmad Abu Ḥatîm at-Tamîmî, *Ṣaḥîḥ Ibni Hibbân*, Juz III (Beirut: Muassasah ar-Risalah, 1993), 14.

³⁵⁴Departemen Agama, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, 553.

³⁵⁵Lois Ma'lûf, *al-Munjid*, 17.

³⁵⁶Tepatnya di bulan Syakban tahun 2 H. Puasa Ramadan pertama di zaman Nabi jatuh pada Ahad, tanggal 26 Pebruari 624 M. Menurut hitungan astronomis T. Jamaluddin, Rasulullah SAW sempat melaksanakannya sebanyak 9 kali sebelum beliau wafat pada 12 Rabiul awal 11 H. Rasulullah lebih banyak berpuasa Ramadan 29 hari daripada 30 hari. Analisis astronomi tersebut memang menunjukkan selama sembilan tahun itu enam kali Ramadan panjangnya 29 hari, hanya tiga kali yang 30 hari. Lihat T.Jamaluddin, "Ramadhan di Zaman Nabi Muhammad SAW; Sebuah Tinjauan Analisis Astronomis", <http://www.dokumenpemudatqn.com/2012/07/puasa-ramadhan-di-zaman-nabi-muhammad.html#>, diakses pada Kamis, 6 April 2017.

³⁵⁷Philip K. Hitti, *History of the Arab: From The Earliest Times to the Presents* (London: The Macmillan Press, cet. ke-9, 1974), 87.

Masyarakat yang bermukim di Hijaz dan Nejed tidak dikenal sebagai peradaban yang maju.³⁵⁸ *Ayyâm al-'Arab* merujuk pada permusuhan antar suku yang secara umum muncul akibat persengketaan seputar hewan ternak, padang rumput atau mata air. Persengketaan itu menyebabkan seringnya terjadi perampokan dan penyerangan, memunculkan sejumlah pahlawan lokal, para pemenang dari suku-suku yang bersengketa, serta menghasilkan perang syair yang penuh kecaman di antara penyair yang berperan sebagai juru bicara setiap pihak yang bersengketa. Perang dapat berakhir perdamaian setelah adanya pihak netral yang terlibat, dan suku yang menderita korban lebih sedikit akan membayar sejumlah uang tebusan kepada suku lawannya sesuai dengan selisih korban.³⁵⁹

Salah satu perang yang terjadi adalah perang *al-fijâr* (pelanggaran), disebut demikian karena dilakukan pada bulan haram yang terlarang melakukan peperangan, pecah antara suku Nabi Muhammad, suku Quraisy dan sekutu mereka, al-Kinânah, di satu sisi, dengan suku Hawâzin. Muhammad yang waktu itu masih sangat muda diriwayatkan ikut terlibat dalam empat kali peperangan.³⁶⁰

Khusus Kota Madinah, kota yang sebelum Islam dikenal dengan nama Yastrib³⁶¹ ini merupakan satu dari tiga kota yang ada di Hijaz, Arab utara. Letaknya sekitar 510 km sebelah utara Kota Mekkah dan terletak pada jalur rempah-rempah yang menghubungkan Yaman dan Suriah.³⁶² Kota ini dihuni oleh dua kelompok besar yaitu orang-orang Yahudi yang terdiri dari suku Nadhir, Quraidzah, Qaynuqa. Suku terakhir, Qaynuqa, tidak bergerak pada bidang pertanian namun mereka memiliki

³⁵⁸*Ibid.*, 88.

³⁵⁹*Ibid.*, 89.

³⁶⁰Ibnu Hisyam menceritakan bahwa ketika Rasulullah berumur empat belas tahun-15 tahun terjadi perang dahsyat antara suku Quraisy yang didukung Kinanah melawan Qais Ailan. Penyulutnya adalah, bahwa Urwah ar-Rahhal bin Utbah bin Ja'far bin Kilab melindungi unta pengangkut barang kepunyaan an-Nu'man bin al-Mundzir. Al-Barradh bin Qais, salah seorang dari Bani Dhamrah bin Bakr bin Abdu Manat bin Kinanah berkata kepada Urwah ar-Rahhal: "apakah engkau memberi perlindungan pada unta tersebut dari Kinanah?" Urwah menjawab: "benar, bahkan lebih dari itu aku juga melindunginya dari semua manusia." Urwah kemudian keluar membawa unta tersebut. Al-Barradh mengikutinya sambil mengintai kelengahan Urwah ar-Rahhal, di sebuah bebukitan yang tinggi, Urwah ar-Rahhal lengah, saat itulah al-Barradh membunuhnya pada bulan haram. Salah seorang datang mengabari orang-orang Quraisy tentang kejadian itu, orang-orang Quraisy segera berangkat ke tempat orang-orang Hawazin. Orang-orang Hawazin pun mengejar mereka hingga sampai ke tanah haram. Mereka bertempur sehari-hari dengan kemenangan silih berganti dan tidak ada yang mampu mendamaikan mereka. Muhammad sendiri pernah ikut dalam perang itu mengikuti ajakan pamannya. Muhammad berkata: "saat itu saya mengambil panah-panah musuh yang dipanahkan kepada paman-pamanku lalu kuserahkan kepada mereka untuk dipanahkan balik ke pihak musuh". Abd al-Malik Ibn Hisyâm, *as-Sîrah an-Nabawiyah*, Jilid I (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, cet. ke-3, 2009), 134-135.

³⁶¹K.Hitti menyebutkan bahwa sebelum berubah nama menjadi "Madinah" orang-orang Yahudi telah mengubah nama Yastrib dengan nama "Madinta". K. Hitti, *History*, 104.

³⁶²*Ibid.*

pemukiman di mana merekalah yang mengendalikan pasar dan berbagai kerajinan tangan seperti emas, sedangkan Nadhir dan Quraidzah mereka tinggal di kawasan yang kaya dan tanah yang subur.³⁶³ Selain orang-orang Yahudi juga terdapat dua suku ternama, Aws dan Khazraj. Hitti menjelaskan bahwa orang-orang Yahudi ini kebanyakan dari mereka adalah suku Arab keturunan Aramaik, meskipun intinya adalah orang-orang Israel yang lari dari Palestina setelah ditaklukan oleh Romawi pada abad pertama Masehi.³⁶⁴ Suku Aws dan Khazraj adalah dua suku dari Yaman yang bermigrasi ke Madinah karena ketidakstabilan Yaman saat itu akibat peperangannya dengan orang-orang Habasyi dan hancurnya bendungan Ma'rab.³⁶⁵

Berbeda dengan Makkah yang tandus dan gersang, Madinah merupakan daerah yang subur sangat cocok dengan pertanian, sehingga masyarakatnya dikenal sebagai petani kurma dan anggur.³⁶⁶ Karena faktor kesuburan tanah inilah mereka yang saat itu tidak mengenal sistem organisasi pemerintahan kecuali hanya sistem kabilah sering kali terjadi konflik antara satu dengan yang lain demi perebutan kekuasaan dan dominasi kepemilikan lahan pertanian. Konflik yang paling sering terjadi adalah antara orang-orang Yahudi dengan suku Aws dan Khazraj.

Pada aspek ekonomi kaum Yahudi lebih dominan dibanding suku Aws dan Khazraj, di samping karena kuantitas mereka yang memang separoh dari seluruh penduduk Madinah. Mereka juga dikenal lebih kreatif dalam penciptaan lapangan kerja sehingga profesi mereka lebih variatif. Sebagian dari mereka ada yang bergerak di bidang perdagangan, industri, meskipun ada juga yang tetap di bidang pertanian. Kedua suku lainnya, Aws dan Khazraj, umumnya di bidang pertanian. Suku Aws dan Khazraj menganut paham paganisme, sama dengan kepercayaan yang dianut oleh sebagian masyarakat Quraisy Makkah, yakni menyembah berhala. Karena itulah pada musim-musim tertentu suku Aws dan Khazraj mentradisikan ziarah ke Ka'bah yang pada saatnya kemudian tradisi ziarah ini dimanfaatkan oleh Nabi Muhammad mengenalkan Islam kepada mereka, dan pada akhirnya pembuka jalan hijrah ke Kota Madinah.³⁶⁷

Pasca hijrah, masyarakat Madinah relatif lebih tertata. Nabi Muhammad yang sebelumnya sebagai penyeru kini meningkat sebagai seorang pemimpin masyarakat

³⁶³W. Montgomery Watt, *Muhammad at Medina* (London: Oxford University, 1956), 193.

³⁶⁴K. Hitti. *History*, 131.

³⁶⁵*Ibid.*

³⁶⁶Muhammad Husain Haekal, *Sejarah Hidup Muhammad*, terj. Ali Audah (Jakarta: Litera Antar Nusa, cet. ke- 25, 2001), 231.

³⁶⁷Hitti, *History*, 116.

dan kepala negara. Nabi tidak lagi menyeru ke orang perorang tetapi kaum perkaum. Sasarannya adalah terbentuknya masyarakat yang bernegara, di bawah naungan satu organisasi politik negara. Ada tiga langkah yang dilakukan oleh Nabi untuk mencapai sasaran ini. Pertama, mendirikan masjid sebagai pusat pengembangan dakwah dan sentra pengembangan kebudayaan. Dalam membangun masjid ini Nabi memberikan contoh keteladanan kebersamaan yang sangat mengesankan. Dia ikut menyingsingkan lengan baju untuk mengangkat tanah dalam pembangunan masjid itu.³⁶⁸

Kedua, mempersaudarakan sesama muslim (Anshar dan Muhajirin) berdasarkan tali ikatan agama. Kaum muslimin dipersatukan oleh Nabi dalam satu persaudaraan seiman tanpa ada perbedaan derajat baik karena darah maupun karena suku. Terhadap kelompok masyarakat muslim ini Nabi sendiri adalah pemimpinnya dan berlaku semua ketentuan yang diwajibkan agama. Ketiga, membangun sebuah masyarakat bernegara yang didukung oleh seluruh penduduk Madinah dan sekitarnya tanpa memandang asal keturunan dan agama yang dianut. Masyarakat bernegara ini diikat oleh tali kepentingan dan cita-cita bersama, yang harus ditegakkan, dibangun dan dibela bersama-sama biar dari manapun datangnya ancaman. Masyarakat bernegara yang dibangun oleh Nabi lahir berdasarkan kontrak sosial yang dibuat dan disetujui bersama oleh seluruh penduduk Madinah dan sekitarnya yang terkena dalam satu piagam yang dikenal dengan Piagam Madinah.³⁶⁹

Kota Madinah merupakan daerah subur dengan persawahan dan perkebunan yang menjadi andalan hidup penduduknya. Produksi andalannya adalah kurma dan anggur. Kurma memberikan manfaat banyak, di antaranya sebagai makanan, alat bangunan, pabrik, makanan hewan, bahkan seperti mata uang yang digunakan untuk tukar menukar ketika terdesak. Kurma Madinah juga variatif. Bisnis di kota Madinah juga berjalan meski tidak sesemarak di kota Makkah yang tidak tandus dan air yang sangat terbatas. Di kota Madinah terdapat beberapa pabrik yang sebagian besar dikelola oleh orang-orang yahudi. Demikianlah watak masyarakat Madinah hidup dari hasil pertanian termasuk beberapa sahabat senior kaum muhajirin seperti Abu Bakar, Umar, Ali bin Abi Thalib dan lain-lain, di mana keluarga-keluarga mereka

³⁶⁸Nourouzzaman Shiddiqi, *Jeram-Jeram Peradaban Muslim* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), 84.

³⁶⁹*Ibid.* Meskipun pada akhirnya orang-orang Yahudi baik Bani Nadhir maupun Bani Quraidah diusir dari Kota Madinah akibat pengkhianatan mereka terhadap perjanjian yang telah disepakati. K. Hitti, *History*, 116-117.

memilih bidang pertanian, menggarap tanah-tanah milik orang-orang Anshar bersama-sama pemiliknya.³⁷⁰

3. Sejarah Penanggalan Islam

Dalam *Encyclopedia Britania* disebutkan bahwa kalender yang berkembang di dunia sejak zaman kuno hingga sekarang ada sepuluh, yaitu:

1) Kalender Sistem Primitif (*Primitive Celendar Systems*); 2) Kalender Barat (*Western Calendar*) yang meliputi: Kalender Romawi, Kalender Julian, Kalender Gregorius, Kalender Perpertual; 3) Kalender Cina (*Chinese Calendar*); 4) Kalender Mesir (*Egyptian Calendar*); 5) Kalender Hindu (*Hindu Calendar*); 6) Kalender Babilonia (*Babylonia Calendar*); 7) Kelender Yahudi (*Jewish Calendar*); 8) Kalender Yunani (*Greek Calendar*); 9) Kalender Islam (*Muslim Celendar*); 10) Kalender Amerika Tengah (*Middle America Celendar*).³⁷¹

Kesepuluh sistem kalender memiliki sistem dan cara penanggalan yang berbeda-beda dan juga mempunyai aturan-aturan tersendiri. Namun pada dasarnya berpangkal pada *Solar Calendar*, *Lunar Calendar*, dan *Luna-Solar Calendar*. *Solar Celendar* adalah sistem kalender yang mempertahankan panjang tahun sedekat mungkin dengan kala edar bumi mengelilingi matahari (tahun tropis). Kalender yang menganut sistem ini adalah Kalender Miladiah. Sedangkan *Lunar Calendar* adalah sistem kalender yang acuan perhitungannya didasarkan atas pergerakan bulan, contohnya adalah Kalender Hijriah.³⁷²

Sementara itu, yang dimaksud *Luni-Solar Calendar* adalah sistem kalender yang menggunakan periode bulan mengelilingi bumi untuk satuan bulan, namun untuk penyesuaian musim dilakukan penambahan satu bulan atau beberapa hari, setiap beberapa tahun. Kalender jenis ini diwakili oleh Kalender Cina (*imlek*) dan Kalender Yahudi. Umat Islam menggunakan model *Solar Calendar* (Kalender Miladiah) dan *lunar Calendar* (Kalender Hijriah). Kalender Miladiah (Kalender Masehi) digunakan sebagai acuan untuk kepentingan transaksi atau perjanjian, sedangkan Kalender Hijriah digunakan untuk penjadwalan waktu ibadah dan hari-hari besar Islam.³⁷³

³⁷⁰Haekal, *Sejarah*, 198.

³⁷¹Encyclopaedia Britanica, London: William Benton Publisher, 1965, vol. 4: 611-628, lihat pula Susiknan Azhari, *Ilmu Falak; Perjumpaan Khazanah Islam dan Sains Modern*, (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, cet. ke-2, 2007), 94.

³⁷²Azhari, *Ibid*.

³⁷³*Ibid*, 94-95.

Meskipun demikian, umat-umat dahulu zaman kuno semuanya pada awalnya menggunakan penanggalan sistem kamariah (*Lunar Calendar*). Peradaban Babilonia, Yunani, Yahudi dan Mesir Timur Tengah China dan Hindu di Timur, hampir semuanya menggunakan sistem kamariah murni, belakangan kemudian sedikit berubah dengan mengkombinasikan dengan syamsiah menjadi kamariah-syamsiah (*Luni-Solar Calendar*). Sistem kombinasi ini sebetulnya berasaskan kamariah dari segi edaran bulan tetapi tahun kamariah diselaraskan secara berkala dengan menambah bulan tambahan untuk mengekalkan musim supaya berdekatan dengan bulan tertentu. Selanjutnya, pada tahun 46-45 SM perubahan besar terjadi, Julia Caesar mengeluarkan keputusan dengan memberlakukan sistem kalender syamsiah semata. Berawal dari situlah hingga sekarang negara-negara Barat menggunakan sistem syamsiah-Miladiah dalam sistem kalender mereka.³⁷⁴

Sementara itu, orang-orang Arab jahiliyah menggunakan sistem kamariah (*Lunar Calendar*) namun kadang oleh orang-orang Arab lain dengan sepihak menggunakan *Luni-Solar Calendar*, yaitu dengan melakukan penambahan bulan itu untuk menyesuaikan dengan musim, tetapi dilakukan sepihak sehingga dapat mengacaukan kesepakatan yang telah ada. Dalam praktiknya yang disebut *an-nasf* ini dilakukan dengan menambah satu bulan tambahan setiap tiga tahun untuk menggenapkan selisih tahunan yang 11 hari itu.³⁷⁵ Mereka menggunakan nama-nama bulan kamariah, namun nama-nama tersebut diperselisihkan oleh para ahli sejarah, mana yang digunakan oleh orang-orang Arab sebelum Islam. Tantawi al-Jauhari menyebutkan bahwa nama-nama bulan kamariah yang digunakan sekarang telah ditetapkan pada masa Kilab bin Murrah salah satu kakek Nabi Muhammad, saw. Nama-nama tersebut adalah: 1) *Muharram*: Bulan yang diharamkan perang di dalamnya, 2) *Safar*: Bulan yang dikosongkan, 3) *Rabiul awal*: Bulan musim semi pertama, 4) *Rabiul akhir*: Bulan semi kedua, 5) *Jumadiil awal*: Bulan musim kering pertama, 6) *Jumadil akhir*: Bulan Musim Kering kedua, 7) *Rajab*: Bulan pujian, 8) *Syakban*: Bulan pembagian, 9) *Ramadan*: Bulan yang sangat panas, 10) *Syawal*: Bulan berburu, 11) *Zulkaidah*: Bulan istirahat, dan 12) *Zulhijah*: Bulan ziarah.³⁷⁶

³⁷⁴Mohammad Ilyas, *Sistem Kalendar Islam; Dari Perspektif Astronomi* (Selangor: Dewan Bahasa dan Pustaka, cet. ke-2, 1999), 4-5.

³⁷⁵Watt. *Muhammad*, 299-300, T.Jamaluddin, "Ramadhan,"

³⁷⁶Tantawi al-Jauhari, *al-Jawâhir fî Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm*, Juz V (Beirut: Dar al-Fikr, t.t), 109. Lihat pula Cyril Glasse, *Ensiklopedi Islam (Ringkas)*, terj. Ghufroon A. Mas'udi (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, cet. ke-3, 1999), 468. Lihat pula Azhari, *Ilmu Falak*, 86.

Di samping itu, mereka juga mengakui dan mengagungkan empat bulan dalam setahun. Dalam hal ini M.Quraish Shihab dalam tafsirnya, *Tafsir al-Misbah*, menjelaskan bahwa sedemikian besar pengagungan mereka sampai walau seseorang menemukan pembunuh ayah, anak, atau saudaranya pada salah satu dari empat bulan itu, ia tidak akan mencederai musuhnya kecuali setelah berlalu bulan haram itu. Tiga bulan di antara keempat bulan haram itu mereka sepakati, yaitu *Zulkaidah*, *Zulhijah* dan *Muharam*. Bulan yang keempat, yakni Rajab, dianut keharamannya oleh mayoritas suku-suku masyarakat Arab sedangkan suku Rabi'ah menganggap bulan haram yang keempat adalah Ramadan. Islam melalui Nabi menegaskan keempat bulan haram sesuai dengan anutan mayoritas masyarakat Arab itu, walaupun dalam saat yang sama mengakui bahwa bulan Ramadan mempunyai kedudukan yang sangat istimewa, bahkan salah satu malam Ramadan nilainya lebih baik dari seribu bulan.³⁷⁷

Pada perkembangan selanjutnya di masa Islam, kalender yang digunakan adalah kalender kamariah murni. Ini dilakukan setelah turunnya ayat al-Qur'an Surah At-Taubah (9): 36-37 yang memerintahkan penghapusan sistem campuran tersebut dan menggantikannya dengan sistem kamariah murni.³⁷⁸ Ayat tersebut berbunyi:

"Sesungguhnya bilangan bulan menurut Allah ialah dua belas bulan, (sebagaimana) dalam ketetapan Allah di waktu Dia menciptakan langit dan bumi, di antaranya ada empat bulan haram. Itulah (ketetapan) agama yang lurus, maka janganlah kamu menzalimi dirimu dalam (bulan yang empat) itu, dan perangilah kaum musyrikin itu semuanya sebagaimana mereka pun memerangi kamu semuanya. Dan ketahuilah bahwa Allah beserta orang-orang yang bertakwa".³⁷⁹

Hasbi ash-Shiddiqy menuturkan bahwa Allah memilih kamariah karena bulan-bulan inilah yang mudah dihisab dan berpautan dengan melihat bulan yang dapat dilihat oleh segenap orang, baik terpelajar maupun tidak.³⁸⁰ Ayat ini, dalam

³⁷⁷M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah; Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an*, Jilid V (Jakarta: Lentera Hati, cet. ke-5, 2002), 89.

³⁷⁸T. Jamaluddin, "Ramadhan,"

³⁷⁹Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya; Special for Women* (Jakarta: Syamil Qur'an, t.t), 192.

³⁸⁰Hasbi ash-Shiddiqy, *Tafsir al-Qur'anul Madjied "An-Nur"*, Juz 10 (Jakarta: Bulan Bintang, 1996), 93. Dikutip oleh Azhari, *Ilmu Falak*, 87. Mengapa bulan, bukan matahari? Dalam hal ini M.Quraish Shihab dalam tafsirnya mengemukakan bahwa manusia tidak dapat mengetahui bilangan hari hanya dengan melihat matahari karena titik pusat tata surya yang berupa bola dan memancarkan cahaya itu tidak memberi tanda-tanda tentang hari-hari yang berlalu atau yang sedang dan akan dialami manusia. Setiap hari, matahari muncul dan terlihat dalam bentuk dan keadaan sama, yang berbeda dengan bulan. Matahari hanya menunjuk perjalanan sehari, jika ia terbit, itu tanda, itu tanda hari sudah pagi, jika telah naik sepenggalah ia menjelang tengah hari, dan bila terbenam sehari telah berlalu atau malam sudah tiba. Tetapi dengan bulan, kita dapat mengetahui awal kehadirannya dengan melihatnya

bahasa astronomi, bermakna Allah telah menetapkan bahwa peredaran bumi mengitari matahari yang mendefinisikan batasan waktu 'tahun' setara dengan dua belas kali lunasi (datangnya hilal) yang mendefinisikan batasan waktu 'bulan'. Satu tahun syamsiah adalah 365,2422 hari, sedangkan satu bulan kamariah adalah 29,5306 hari. Jadi satu tahun kamariyah berjumlah 354 hari, sebelas hari lebih pendek daripada kalender syamsiah.³⁸¹

Sistem Kamariah kemudian ditetapkan secara resmi dalam penetapan kalender pada masa kekhalifahan Umar bin Khattab dengan menjadikan tahun hijrah sebagai dasar perhitungannya. Sebagaimana dimaklumi, Umar menetapkan sistem penanggalan Islam tidak terlepas dari situasi sosial dan politik yang mengitari pemerintahannya. Pada tahun kelima dari masa kekhalifahannya wilayah kekuasaan pemerintahannya telah mencakup Persia dan bekas wilayah jajahan Bizantium di Asia. Persia mempunyai kalender sendiri, Kalender Sasanian. Demikian pula Byzantium juga telah memiliki kalender sendiri, Kalender Miladiyah yang dihitung berdasarkan tahun kelahiran Isa al-Masih. Jazirah Arab sendiri tidak memiliki kalender selain nama-nama bulan yang juga dua belas dalam setahun. Menjelang kelahiran Islam, orang-orang Quraisy pernah menggunakan kalender berdasarkan hitungan tahun penyerangan Abrahah ke Makkah. Karena Abrahah menunggang gajah, kalender itu dinamai kalender *Fil*. Oleh karena itu, Umar memandang tidak elok jika di dalam satu wilayah kekuasaan memiliki berbagai macam kalender, dan perlunya penetapan satu kalender yang berlaku bagi seluruh wilayah negara.³⁸²

seperti sabit, selanjutnya kita mengetahui hari-hari pertama bila melihatnya dalam bentuk yang lebih besar, sedang pertengahan bulan diketahui dengan melihatnya dalam bentuk purnama sempurna. (sesuai dengan QS. Yasin(36): 39). Di sisi lain, perhitungan yang didasarkan pada matahari menjadikan iklim dan suhu udara akan sama atau paling tidak serupa sepanjang masa. Lama perjalanannya pun sejak terbit hingga terbenamnya akan sama. Di banyak kawasan, bulan Agustus setiap tahun beriklim panas, dan matahari lebih lama memancarkan cahaya dari pada pancaran cahayanya di bulan Desember dan Januari. Ini berbeda dengan perjalanan bulan yang setiap tahunnya berselisih sekitar 11 hari dari perjalanan matahari sehingga, jika pada tahun ini masyarakat A berpuasa di musim panas yang siangya panjang, beberapa tahun mendatang mereka akan berpuasa di musim dingin yang siangya pendek. Demikian bergiliran sehingga suatu ketika ia akan kembali lagi ke daur semula. Lihat Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Jilid I, 489-490.

³⁸¹*Ibid.*

³⁸²Menurut uraian Shiddiqi, ketika itu Umar bin Khattab memiliki tiga opsi yang akan dijadikan dasar penghitungan kalender, yaitu tahun kelahiran Nabi, tahun pertama kali wahyu diturunkan dan tahun terjadinya peristiwa hijrah. Umar kemudian memilih opsi yang ketiga, tahun terjadinya peristiwa hijrah, sebagai dasar hitungan kalender. Pilihan ini ditempuh oleh Umar mengingat unsur agamanya tidak terlalu menonjol, walaupun kemudian orang-orang Khawarij berupaya untuk menonjolkannya. Karena itu penetapan Umar memberlakukan Kalender Hijriah itu berjalan lancar. Umar menghendaki agar Kalender itu diterima oleh seluruh rakyat tanpa perasaan dominasi agama. Patut diingat, bahwa dalam masa pemerintahan Umar jumlah kaum non muslim jauh lebih banyak dari pada yang muslim. Di Persia agama Majusi masih dominan dan di Syria serta di bekas wilayah jajahan

4. Pengetahuan Astronomi Pada Masa Nabi

Astronomi adalah ilmu yang mempelajari tentang benda-benda langit, matahari, bulan, bintang, dan planet-planetnya. Ia merupakan ilmu eksak yang paling tua, maju, dan dihargai. Salah satu pendukung ilmu ini adalah sains matematika yang semula dikembangkan untuk mempermudah penelitian dalam bidang astronomi. Minat awal dalam astronomi mempunyai akar pada ilmu astrologi dan ketertarikan pada kekuatan dan misteri benda-benda langit. Berbagai pertimbangan praktis, seperti menentukan arah seseorang ketika hendak melakukan perjalanan di waktu malam atau untuk memahami korelasi antara musim satu dengan dengan musim lain setiap tahunnya dengan posisi planet, semakin menambah minat dalam kajian astronomi.³⁸³

Dalam berbagai literatur sejarah sains disebutkan bahwa, jauh sebelum Islam bahkan sebelum masehi, ilmu astronomi telah berkembang di luar kawasan Arab. Yunani merupakan kawasan terdepan dan awal dalam pengembangan sains ini. Philolaos (5 SM), Hicetas, Meton (432 SM), Eudoxos (k.l 367 SM), Ecphantos adalah deretan dari sebagian nama-nama astronom Yunani di masa itu.³⁸⁴ Yunani terus menerus melahirkan astronom-astronom baru yang kemudian hingga masanya karya-karya mereka diterjemahkan ke dalam Bahasa Arab.

Selain Yunani, kawasan lain di mana astronomi telah tumbuh dan berkembang adalah China. Salah seorang astronom terkenalnya adalah Liu Hsin yang lahir di abad pertama SM, seorang pangeran kerajaan di bawah kekaisaran Han Barat namun melakukan aksi bunuh diri pada tahun 22 M. Karyanya yang paling dikenal adalah katalog *Han I-wenchi* yang dirintis oleh ayahnya, Liu Hsiang, ia juga telah menulis risalah tentang kalender yang bernama *San-t'ung-li*.³⁸⁵ Astronomi juga telah berkembang di India. Sejumlah nama yang telah lahir dari sana adalah manilus, Chia

Byzantium agama Nasrani yang dominan. Mengambil tahun awal turunnya al-Qur'an sebagai tahun pertama dari Kalendernya dapat mengandung penolakan dari masyarakat yang berdiam di kedua wilayah itu. Demi prinsip persatuan dan musyawarah yang berkeadilan serta sikap batin dari seluruh rakyatnya, Umar menetapkan tahun peristiwa hijrah sebagai dasar perhitungan. Lihat Shiddiqi, 82-83.

³⁸³Ahmad Dallal, "Science, Medicine, and Technology" dalam John L. Esposito (ed.), *The Oxford History of Science* (Oxford: Oxford University Press, 1999), 161. Lihat pula Muqowim, *Geneologi Intelektual Saintis Muslim; Sebuah Kajian Tentang Pola Pengembangan Sains Dalam Islam Pada Periode Abbasiyah* (Jakarta:Kementerian Agama, 2012), 153,

³⁸⁴Lihat George Sarton, *Introduction to the History of Science*, vol. 1, edisi I (Baltimore: Carnegia Institution of Washington, 1927), 93-94, Sir William Cecil Dampier, *A History of Science and Its Relations with Philosophy and Religion*, edisi IV (New York: Cambridge University, 1989), 110.

³⁸⁵Sarton, *Introduction*, 212. Lihat pula Muqowim, *Geneologi*, 159.

K'uei (89-101 M),³⁸⁶ Ptolemy (162 M),³⁸⁷ Chang Heng (139 M)³⁸⁸ dan sebagainya.³⁸⁹

Kawasan lain yang sangat berkontribusi terhadap tumbuh-kembangnya astronomi adalah Persia. Daerah ini merupakan salah satu negara tertua di dunia dengan sejarah peradaban yang panjang, dimulai dari kerajaan Elam pada (3200 SM), kerajaan Achaemenid (550 SM), dinasti Parthian (247 SM), dinasti Sasanid (224 M) hingga kedatangan Islam (651 M). Melalui dinasti Sasanid (224-651 M) banyak mewariskan karya-karya ilmiah yang membuat bahasa Persia memiliki pengaruh luas dalam bidang sastra, ilmu medis, matematika, filsafat, politik, pendidikan, moral, sejarah, dan penulisan biografi.³⁹⁰

Kota Jundisyafur yang didirikan oleh raja Shapur I pada abad ke-3 M memiliki peran sangat penting dalam peradaban Persia. Kota ini memperkenalkan rumah sakit dan perpustakaan. Ia lalu menjadi pusat ilmu kedokteran, matematika, astronomi, logika, dan filsafat. Seluruh buku-buku yang dikenal masa itu di bidang kedokteran terutama dari Yunani, Suriah dan India selain dari Persia sendiri, diterjemahkan dan disimpan di perpustakaan Jundisyapur. Universitas Jundisyapur pada masa itu merupakan pusat budaya terbesar di dunia yang mampu mengumpulkan para mahasiswa dan dosen dari berbagai penjuru dunia.³⁹¹ Dengan begitu dapat dipahami jika Jundisyapur berperan penting dalam membangun tonggak awal sains dan peradaban Islam.³⁹²

Apabila di beberapa kawasan tersebut astronomi sudah berkembang pesat maka kondisi dunia Arab khususnya bagian utara seratus delapan puluh derajat berbeda. Mereka belum mengenal astronomi, hitung-hitungan bahkan baca tulis. Dalam konteks ini K. Hitti menggambarkan bahwa orang-orang Arab Utara tidak mengenal budaya tulis menulis. Mereka hanya memiliki riwayat, legenda, peribahasa, dan terutama syair namun tidak satupun yang dituangkan dalam bentuk tulisan sebelum abad kedua dan ketiga hijriah. Mereka baru mengembangkan budaya tulis

³⁸⁶Sarton, *Introduction*, 254.

³⁸⁷Dampier, *A History*, 48-49, Fletcher G. Watson, "Astronomy" dalam *The World Book Encyclopedia* (U.S.A: Field Enterprise, 1956), 500.

³⁸⁸Sarton, *Introduction*, 278.

³⁸⁹Sarton, *A History of Science Ancient Science through The Golden Age of Greece* (Cambridge: Harvard University Press, 1959), 453.

³⁹⁰Husain Riyanto, *Revolusi Saintifik Iran* (Jakarta: UI-Press, 2013), 19.

³⁹¹Ibid.

³⁹²Seyyed Hossein Nasr, *Science and Civilization in Islam* (Massachusetts, Harvard University Press, 1968), 31.

menjelang masa Nabi Muhammad. Hanya ada tiga tulisan Arab pra Islam yang ditemukan selain tulisan proto-Arab dari Imru' al-Qays di Namarah, 328, yaitu tulisan Zabad di sebelah tenggara Aleppo (512), *Harrân* di al-Laja (568), dan *Umm al-Jimâl* (pada abad yang sama).³⁹³ Islam tidaklah seperti agama Yahudi dan Nasrani di mana tempat kedua agama itu turun telah dikelilingi oleh budaya literasi. Sangat sulit untuk menemukan bukti-bukti tertulis untuk menunjukkan bahwa sudah ada budaya literasi di Arab pada masa awal Islam.³⁹⁴

Hal yang sama juga terjadi pada kesenian, mereka tidak memiliki bentuk kesenian besar. Watak seni mereka tuangkan ke dalam satu media, yakni ungkapan. Jika orang Yunani mengungkapkan daya seninya terutama dalam bentuk patung dan arsitektur, orang-orang Arab menuangkannya dalam bentuk syair (*qaṣîdah*) dan orang-orang Ibrani dalam bentuk lagu-lagu keagamaan (*psalm*). Ada ungkapan: "keelokan seseorang terletak pada kefasihan lidahnya". Kefasihan maksudnya adalah kemampuan mengungkapkan jati diri secara tegas dan elegan dalam bentuk prosa dan puisi. Belakangan muncul ungkapan: "kebijakan muncul dalam tiga hal: otak orang Perancis, tangan orang Cina, dan lidah orang Arab". Berikut kemampuan memanah dan menunggang kuda pada masa jahiliyah dipandang sebagai tiga ciri utama "manusia sempurna" (*al-insân al-kâmil*). Sejumlah peribahasa, legenda dan sejumlah besar puisi diwariskan dari masa jahiliyah namun baru dapat dihimpun dan disunting pada masa Islam, dan dari sekian banyak warisan itu, menurut Hitti, tidak satupun literatur ilmiah.³⁹⁵

Hingga di masa Nabi, ilmu hitung dalam sains matematika belum berkembang di Arab.³⁹⁶ Meskipun tidak dipungkiri bahwa di antara orang Arab di masa itu sudah ada yang mengetahui ilmu hisab, akan tetapi seperti yang disebutkan oleh Ahmad Dallal, sebelum datangnya Islam bangsa Arab tidak mempunyai astronomi ilmiah. Pengetahuan mereka bersifat empiris, dan terbatas pada pembagian tahun ke dalam beberapa periode atas dasar muncul dan tenggelamnya bintang-bintang tertentu.

³⁹³K. Hitti, *History*, 88.

³⁹⁴Lihat Peter Stain, "Literacy in Pre-Islamic Arabia: an Analysis of the Epigraphic Evidence", dalam Angelika Newright et.all (eds), *The Qur'ân in Context: Historical and Literary Investigation into the Qur'anic Milieu* (Leiden: Brill, 2010), 255. Lihat pula Eva Nugraha, "Konsep al-Nabiy al-Ummi dan Implikasinya pada Penulisan Rasm", Artikel, diunggah dari http://www.academia.edu/5253075/Konsep_al-Nabiy_al-Ummi tanggal 8 April 2017, 268-269.

³⁹⁵K. Hitti, *History*, 90-91.

³⁹⁶Lihat Clifford A. Pickover, *The Math Book: from Pythagoras to the 57th Dimension, 250 Milestones in the History of Mathematics* (New York: Sterling, 2009), 44. Lihat pula Ali Imron, "Dinamika", 119 dan Nugraha, "Konsep al-Nabiy", 272.

Wilayah pengetahuan astronomi dikenal dengan istilah *anwâ*. Pengetahuan ini terus menarik perhatian para astronom Arab ketika Islam datang, dan kajian terhadap ilmu ini banyak menggunakan metode matematika.³⁹⁷

Umat Islam mengenal astronomi secara saintifik pada masa kekhalifahan Abbasiyah yaitu setelah terjadinya penerjemahan secara intensif buku-buku ilmu pengetahuan, baik dari bahasa Yunani yang sebelumnya dari bahasa Syiria maupun secara langsung dari bahasa Yunani, yang ini semua terjadi pada abad ke-2 H hingga abad ke-4 H (abad 8-10 M.).³⁹⁸ Pada masa ini astronomi Islam mulai berkembang dengan banyak terinspirasi dari tiga peradaban, yaitu Yunani, Persia (Sasanian), dan India. Selanjutnya lebih banyak dipengaruhi oleh tradisi Persia dan India. Perkembangan ini tidak terlepas dari kontribusi pemerintahan Abbasiyah yang memberi dukungan politik dan keuangan cukup besar. Saat inilah lahirnya astronom-astronom muslim terkenal semisal Muhammad al-Fazari (w. 777 M), Ya'kub bin Tariq (180/796 M), Habash al-Hâsib (261/874 M), al-Khawârizmi (236/850 M), Abu Ma'shar (273/886 M), al-Battâni (317/929 M), al-Biruni (440/1048 M), Ibnu Yunus (400/1009 M), az-Zarqâli (480/1087 M) dan lain sebagainya.³⁹⁹

Ilmu astronomi saat itu dikenal dengan nama yang beragam. Pertama ialah ilmu falak. Kata '*falak*' atau '*aflak*' dalam bahasa Arab bermakna orbit atau edar benda-benda angkasa. Di dalam al-Qur'an disebutkan: "*wa kullun fi falakin yasbahûn*" (dan masing-masing beredar pada garis edarnya) [QS. Yasin [36]: 40]. Ibnu Khaldun (w.808/1405) dalam *Muqaddimah*-nya mendefinisikan ilmu ini sebagai ilmu yang membahas tentang pergerakan bintang-bintang (planet-planet) yang tetap, bergerak dengan gumpalan-gumpalan awan yang beterbangan.⁴⁰⁰

Kedua, '*hay'ah*', yaitu ilmu tentang susunan alam, karena keterkaitannya dengan susunan-susunan orbit alam (*tarkîb al-aflâk*), kuantitas planet-planet, konfigurasi rasi-rasi bintang dalam jarak, volume, gerak dan lain-lain.⁴⁰¹ Ketiga,

³⁹⁷Dallal, "Science," 161. Lihat pula Muqowim, *Geneologi*, 153.

³⁹⁸Albert Hourani, *A History of The Arab Peoples* (Cambridge: Harvard University, 1991), 76. William P. Berlinghoff dan Pernando Q Geuvea, *Math through the Ages* (Oxton: Oxton House Publishing dan The Mathematical Association of America, 2004), 194. Lihat pula Ali Imron, "Dinamika," 119 dan Nugraha, "Konsep al-Nabiy", 272. Saintis-saintis Muslim yang muncul di abad ini antara lain: Abu Ja'far Muhammad bin Musa al-Khawarizmi (780-850 M), ia adalah muslim yang mengembangkan sains matematika pada abad ini. Lihat pula Lihat Pickover, *The Math*, 84.

³⁹⁹Muqowim, *Geneologi*, 163-172, Abd ar-Rahmân bin Khaldûn, *Muqaddimah Ibnu Khaldûn* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2009), 399-400.

⁴⁰⁰Ibnu Khaldûn, *Muqaddimah*, *ibid*.

⁴⁰¹Arwin Juli Rakhmadi Butar-Butar, "Astronomi Islam" dalam <http://museumastronomi.org/astronomi-islam>. Diakses 20 Februari 2012.

‘*nujûm*’ atau ‘*tanjîm*’, yaitu suatu kepandaian untuk mengetahui nasib atau karakter seseorang di masa yang akan datang dengan menghubungkannya dengan situasi benda-benda di langit. Ilmu ini lebih dikenal dengan astrologi. Salah satu bahasan astrologi adalah menerka keadaan seseorang melalui kelahiran yang tertera dalam buku petunjuk ramalan (Horoskop). Astrologi lahir berkat perpaduan kreatif lintas peradaban dan tradisi Babilonia, Yunani (Hellenistik), Iran (Persia) dan India. Astrologi sangat berkaitan dengan astronomi karena keduanya sama-sama menerjemahkan benda langit meski dalam perspektif yang berbeda. Masyarakat Arab sebelum Islam, bahkan di masa Islam, gemar dengan kegiatan ini. Setelah Islam datang, segala praktek astrologi dilarang, para pelakunya dikecam.⁴⁰²

Keempat, ‘*mîqât*’ yang secara bahasa bermakna ‘waktu’. *Mîqât*’ adalah satu cabang dari disiplin astronomi Islam yang berkaitan dengan urusan penentuan waktu, di antaranya penentuan waktu-waktu salat yang lima dan penentuan kiblat sebuah mesjid, serta penentuan/perhitungan yang bersifat astronomis berkaitan dengan ibadah. Pada umumnya profesi ini ditekuni oleh seorang ahli astronomi yang disegani yang ditugaskan di satu mesjid atau institusi agama yang difasilitasi oleh penguasa (sulthan).⁴⁰³ Kelima, *anwâ*’ atau *naw*’, yaitu sekumpulan hasil perhitungan yang dipersiapkan untuk suatu kegiatan sosial dan keagamaan (*al-a’yad*) yang dikaitkan dengan terbit dan tenggelamnya planet-planet atau benda-benda langit tertentu dengan memanfaatkan bilangan tahun matahari dan membaginya dalam periode-periode tertentu. Dalam terminologi modern, *anwâ*’ dapat diterjemahkan dengan ilmu meteorologi dan geofisika.⁴⁰⁴

5. Makna Hadis dalam Konteks Sejarah

Tahapan terakhir dalam proses pemaknaan historis hadis-hadis rukyatulhila di atas adalah mengungkap maksud (*maqṣad*) atau substansi hadis tersebut. Makna tersebut adalah makna yang (diduga kuat) dimaksud oleh Nabi sebagai pengucap dengan mempertimbangkan beberapa hal yang telah diuraikan di atas.

Pada empat hadis pertama di atas, Nabi memerintahkan berpuasa Ramadan dan berlebaran ketika melihat hilal. Di saat yang sama Nabi melarang berpuasa dan

⁴⁰²*Ibid.* Sejumlah dalil al-Qur’ân yang mengecam tersebut antara lain QS. al-A’râf (7): 188, QS. Al-Jinn [72]: 26, serta hadis-hadis Nabi yang menegaskan tidak legalnya kegiatan astrologi ini.

⁴⁰³Pelaku *Mîqât*’ disebut dengan *mîqâtî* atau *muwaqqit* yaitu ahli penentu waktu. Diantara muwaqqit Islam yang pernah ada adalah Ibnu Syathir (w.777/1375) yang bertugas sebagai penentu waktu Masjid Umawi di Damaskus-Syria & Sibthil Mardini (w. 912/1506) yang bertugas di Masjid al-Azhar Kairo, dan lain-lain sebagainya. Lihat *ibid.*

⁴⁰⁴*Ibid.*

berlebaran sebelum melihatnya. Hanya saja, tiga hadis pertama berbeda dengan hadis keempat terkait sikap yang harus ditempuh ketika cuaca langit berawan yang menghalangi pandangan mata untuk dapat melihat hilal. Ketiga hadis pertama memerintahkan mengambil sikap *faqdurûh lah* sedangkan hadis keempat memerintahkan untuk melakukan istikmal. Sebagaimana telah dikemukakan di atas bahwa term *faqdurûh lah* berasal dari kata kerja dasar *qadira* atau *qadara* yang memiliki ragam makna. Beberapa makna yang relevan dengan konteks ini antara lain: "menetapkan/menentukan", "memikirkan", dan "mempersempit". Apabila term *faqdurûh lah* dimaknai dengan menetapkan atau menentukan maka itu berarti term ini berarti perintah untuk menetapkan atau menentukan sikap untuk melakukan istikmal seperti yang diperintahkan pada hadis keempat. Posisi hadis keempat ini dengan demikian adalah penjelasan (*bayân*) terhadap tiga hadis pertama yang memuat term *faqdurûh lah*.

Sementara itu, apabila *faqdurûh lah* dimaknai dengan perintah memikirkan maka ini berarti perintah untuk melakukan penalaran, hitung-hitungan terhadap posisi hilal pada saat itu. Hemat penulis, makna ini sulit diterima mengingat kondisi intelektualitas masyarakat Islam pada saat itu yang hampir seluruhnya belum mengenal budaya baca tulis dan hitung-hitungan astronomis. Nabi pada hadis kelima di atas telah menggambarkan bahwa masyarakat Islam saat itu adalah tidak mampu baca tulis dan berhitung (*ummi*). Oleh karena itu, kecil kemungkinan Nabi memerintahkan untuk melakukan penalaran kepada umatnya di mana Nabi sendiri telah menyadari ketidakmampuan mereka untuk melakukannya.

Demikian pula dengan makna "mempersempit" di atas. Dalam konteks ini, mempersempit dapat dimaknai dengan mengurangi jumlah bilangan hari dalam sebulan, tiga puluh hari menjadi dua puluh sembilan hari, antonim dari istikmal. Makna ini dapat merujuk pada hadis kelima di atas, selain menyatakan ke-*ummi*-an umat Islam saat itu, Nabi juga menyampaikan bahwa jumlah hari dalam sebulan kadang kala tiga puluh hari kadang kala pula dua puluh sembilan hari. Makna ini pun sulit diterima mengingat pengurangan jumlah hari dalam sebulan, baik bulan Syakban maupun bulan Ramadan, menjadi dua puluh sembilan hari harus dengan argumen dan bukti yang kuat dan meyakinkan, yaitu dengan rukyat hilal. Apabila hilal telah terlihat maka dapat dipastikan bahwa bulan baru telah masuk meskipun jumlah hari dari bulan sebelumnya masih dua puluh sembilan hari. Sementara konteks hadis ini adalah ketika

cuaca dan langit sedang mendung atau berawan di mana secara mata telanjang hilal tidak mungkin dapat terlihat.

Hadis di atas menunjukkan bahwa perintah Nabi itu untuk mastikan masuknya bulan baru dengan merukyat hilal. Term yang digunakan pada hadis itu adalah *ra'aytumûhu* dan *li rukyatih* yang keduanya berasal dari kata kerja dasar *ra'â*. Kata *ra'â* berarti melihat, baik dengan mata, hati maupun dengan ilmu. Meskipun dapat diartikan "melihat dengan hati" dan "melihat dengan ilmu", faktanya masyarakat Islam saat Nabi tersebut selalu mengamati hilal dengan mata telanjang. Hal tersebut sangat wajar mengingat masyarakat Madinah saat itu pada umumnya adalah para petani yang *ummi*, tidak mampu baca tulis dan menghisab. Padahal dalil normatif yang paling fundamental tentang waktu memulai puasa Ramadan adalah ayat al-Qur'an yang terkait dengan ini adalah: *فمن شهد منكم الشهر فليصمه* QS; al-Baqarah [2]:

185 (barang siapa yang telah menyaksikan bulan di antara Kalian, maka hendaklah ia berpuasa.). Kata *syahida* bermakna "hadir" (*ḥaḍara*), "mengetahui" (*'alima*), dan "mengabarkan" (*akhbara*).⁴⁰⁵ Dari ketiga arti tersebut tidak satupun bermakna "melihat" (*ra'â*). Tetapi Nabi kemudian menggunakan kata *ra'â* sebagai tafsir teknis terhadap kata *syahida* untuk menyesuaikan dengan situasi masyarakat Madinah saat itu.

Padahal jika dipahami dari hadis kelima di atas Nabi sebetulnya berharap untuk dapat menggunakan metode hisab. Namun karena kondisi masyarakat yang belum memiliki kemampuan ilmu astronomi kecuali hanya yang bersifat empiris, Nabi memerintahkan penggunaan rukyat dengan mata telanjang. Hukum yang ditetapkan kepada mereka adalah rukyat untuk menghindari kesulitan dalam berhisab. Selain itu, rukyat merupakan media paling konkrit, mudah dan mendasar dalam memantapkan keyakinan mereka soal masuk dan berakhirnya bulan Ramadan. Hal ini sejalan dengan prinsip syariat Islam yang memudahkan (*taysîr*) dan bertahap (*tadrîj*).

⁴⁰⁵Ibnu Manzûr, *Lisân al- 'Arab*, Jilid 13, 238-243 dan Lois Ma'lûf, *al-Munjid*, 406. At-Tabari (w. 310 H) menyebutkan bahwa makna kata "syahida" pada ayat 185 al-Baqarah itu diperselisihkan oleh ulama. Ada yang berkata bahwa maknanya adalah *muqâm al-Muqîm fî dârih*, jadi maknanya adalah "fa man dakhala alaih syahru ramadhan wahuwa muqîm fa darih, fa alaihi shaum asy-syahr kullih". Pendapat ini dianut oleh Ibnu Abbas, Abidâh dan Ali bin Abi Thalib. Ada juga yang berpendapat bahwa maknanya adalah siapa yang menyaksikannya dalam keadaan berakal, baligh, mukallaf maka hendaklah berpuasa. Ini dianut oleh Abu Hanifah dan para pengikutnya. Muḥammad bin Jarîr at-Ṭabarî, *Jâmi' al-Bayân fî Ta'wîl al-Qur'ân*, Jilid I (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2005), 152-155.

Namun, satu hal yang perlu dicermati, berdasarkan hitung-hitungan astronomis ditemukan data bahwa pada zaman Nabi pernah terjadi Bulan Syawal dan Ramadan dimulai saat tinggi hilal masih kurang dari satu derajat, sangat jauh dari standar visibilitas hilal saat ini. Pada tahun 9 H bulan Syawal diawali saat tinggi $00^{\circ} 58' 36''$ sedangkan pada tahun 10 H Ramadan diawali saat posisi hilal masih $00^{\circ} 37' 24''$.⁴⁰⁶ Data ini dapat dijadikan acuan untuk mempertimbangkan perubahan standar visibilitas hilal MABIMS dalam metode *imkân ar-rukyat*, yang meliputi tinggi hilal, umur hilal, sebagaimana yang akan dibahas pada halaman-halaman berikutnya.

b. Pengembangan Makna Hadis

Pada sub ini penulis akan mengemukakan bagaimana pemahaman para ulama, terutama ulama hadis terhadap hadis-hadis rukyatulhilal di atas. Bagian ini penting untuk melihat bagaimana peran mereka sebagai penafsir dalam mengelaborasi hadis-hadis tersebut yang pada akhirnya terbentuk komunitas-komunitas yang berbeda satu sama lain.

Menurut Ibnu Hajar (w.853/1449), secara tekstual hadis-hadis ini menunjukkan larangan memulai puasa Ramadan sebelum melihat hilal, dan wajibnya berpuasa ketika melihatnya, baik melihat di waktu malam maupun di siang hari, tetapi yang dimaksud adalah puasa untuk hari berikutnya. Sebagian ulama membedakan hukum hilal yang tampak sebelum matahari tergelincir dan hukum hilal yang tampak setelah tergelincirnya matahari. Golongan Syiah berbeda dari kesepakatan dengan mewajibkan puasa secara mutlak apabila telah melihat hilal.⁴⁰⁷ Demikian pula, at-Tîbî sebagaimana yang dikutip oleh al-Mubârafûrî (1353/1934 M) mengemukakan bahwa huruf *lam* pada kata *li ru'yatih* itu menunjukkan waktu, sama ketika perintah melaksanakan salat (dhuhur) saat matahari telah tergelincir (*aqim as-ṣalâta li dulûk asy-syamsy*).⁴⁰⁸

Namun menurut Ibnu Hajar, lafaz yang diriwayatkan oleh kebanyakan perawi menimbulkan keraguan, yaitu lafaz *fa in ghumma 'alaikum faqdirûh lah*, ada kemungkinan yang dimaksud adalah adanya perbedaan hukum ketika langit cerah dengan ketika langit mendung. Maka melihat hilal ini khusus pada saat langit cerah.

⁴⁰⁶Hasil wawancara dengan Susiknan Azhari di Yogyakarta, 4 April 2017, lihat lampiran 2.

⁴⁰⁷Ahmad bin Ali bin Hajar al-Asqalâni, *Fath al-Bâri*, Jilid IV (Kairo: Dar al-Manar, 1999), 142.

⁴⁰⁸Abi Ali Muḥammad Abd ar-Raḥmân bin Abd ar-Raḥîm al-Mubârafûrî, *Tuhfat al-Aḥwâzi bi Syarh Jâmi' at-Turmuẓi*, CD Program *Barnâmiġ al-Ḥadîs asy-Syarif*.

Ketika langit mendung, maka ia memiliki hukum lain. Namun ada pula kemungkinan tidak ada perbedaan antara keduanya, dan riwayat kedua (tentang *istikmal*) merupakan penegas bagi riwayat pertama.⁴⁰⁹ Riwayat kedua ini akan dijelaskan pada bagian kedua berikutnya.

Ibnu Hajar kemudian mengutip paparan Ibnu al-Jauzi (597/1200 M) dalam kitab *at-Taḥqīq*-nya bahwa apabila hilal tidak tampak karena mendung pada malam ketiga puluh Syakban, maka para ulama memiliki tiga pendapat. Pertama, wajib berpuasa atas dasar esok harinya adalah bulan Ramadan. Pendapat ini berdasarkan pada riwayat Ibnu Umar di atas. Nafi' menceritakan bahwa ketika bulan Syakban telah melewati dua puluh sembilan hari, maka Ibnu Umar mengutus seseorang untuk berusaha melihat hilal. Apabila ia tidak melihatnya, sementara langit cerah, maka pagi harinya Ibnu Umar tidak berpuasa. Namun jika langit mendung, maka pagi harinya ia akan berpuasa. Kedua, tidak boleh berpuasa pada keesokan harinya, baik puasa fardu maupun sunah. Bahkan puasa qada (pengganti), puasa kafarat, puasa nazar, puasa sunah sesuai kebiasaan juga tidak boleh dilakukan. Pendapat ini dianut oleh Imam Syafii, sedangkan menurut Imam Malik dan Abu Hanifah (150/767 M) yang tidak boleh hanyalah fardhu Ramadan, sedangkan puasa selain itu boleh saja. Ketiga, tergantung pada pendapat pemimpin, apakah puasa Ramadan di mulai esok harinya atau belum.⁴¹⁰

Terkait dengan lafaz *faqdirûh lah*, mengandung tiga penafsiran ulama menurut Ibnu Hajar, dua diantaranya telah disebutkan bahwa pendapat pertama menyebutkan adanya hukum berbeda antara saat langit cerah dan mendung. Pendapat yang kedua adalah pemahaman bahwa kata *faqdirûh lah* ini bermakna perintah untuk meng-*istikmal* bulan berjalan. Penafsiran ketiga adalah bahwa kata tersebut merupakan perintah untuk menetapkan berdasarkan perhitungan perjalanan bulan. Pendapat ini dianut oleh Abu al-Abbas bin Suraij (w. 306/918 M) dari kalangan mazhab Syafii, Mutharrif bin Abdullah (95/713 M) dari kalangan Tabi'in dan Ibnu Quthaibah (w. 276/697 M) dari ahli hadis. Namun Ibnu Abdi al-Bar (463/1070 M) menolak kebenaran pendapat ini jika dinisbahkan kepada Mutharrif. Pendapat Ibnu Quthaibah sendiri dinilai tidak representatif dalam konteks bahasan ini. Ibnu al-Arabi (543/1148 M) mengutip pendapat Ibnu Suraij bahwa lafaz tersebut titah dari Allah yang dikhususkan kepada mereka yang memiliki ilmu terkait itu, sedangkan perintah untuk

⁴⁰⁹Al-Asqalâny, *Fath*, 142.

⁴¹⁰*Ibid.*, 143.

menyempurnakan hitungan hari bagi bulan berjalan adalah bersifat umum. Oleh karena itu, menurut Ibnu Arabi kewajiban puasa dapat berbeda tergantung keadaannya. Terkadang puasa wajib bagi sebagian orang berdasarkan pada ilmu hisab perjalanan matahari dan bulan, sedangkan bagi yang lainnya menjadi wajib berdasarkan perhitungan jumlah harinya. Meskipun demikian, sebenarnya pendapat seperti ini sangat jauh dari orang-orang terkemuka.⁴¹¹

Selain beberapa ulama di atas, Ibnu Shalah (643/1245 M) juga ikut berkomentar. Ia menuturkan bahwa pengetahuan tentang posisi bulan adalah pengetahuan tentang perjalanan bulan sabit. Pengetahuan tentang hisab itu sendiri adalah urusan pelik yang hanya dimiliki oleh orang-orang tertentu. Pengetahuan tentang posisi bulan merupakan hal indrawi yang dapat diketahui oleh yang mampu mengamati bintang-bintang. Atas dasar inilah Ibnu Suraij berpandangan bahwa keahlian di bidang ini adalah milik orangnya sendiri,⁴¹² dalam arti pengetahuan tentang ada atau tidaknya hilal adalah untuk dirinya sendiri, bukan untuk khalayak umum.

Uraian serupa juga dikemukakan oleh Imam an-Nawawi. Ia mengemukakan bahwa terjadi perbedaan pendapat para ulama dalam memaknai lafaz *faqdirûh lah*. Ada yang memaknainya dengan menentukan dengan metode hisab seperti yang dianut oleh Imam Ahmad bin Hanbal (241/855 M) dan sejumlah ulama yang membolehkan puasa di siang hari yang malamnya terjadinya mendung (sehingga hilal tidak terlihat). Ibnu Suraij dan sekelompok ulama semisal Muthrif bin Abdullah, Ibnu Qutaibah dan yang lain berpendapat bahwa makna kata tersebut adalah perintah menghitung secara hisab posisi bintang-bintang (*manâzil*). Sementara Imam Malik, Imam Syafii (205/820 M), Abu Hanifah dan jumhur ulama salaf dan khalaf memaknainya dengan menentukan kesempurnaan jumlah bilangan tiga puluh hari.⁴¹³ Menurut para ulama memandang bahwa lafaz *faqdirûh lah* ini tidak boleh dimaknai dengan hisab dari para ahli perbintangan (*munajjamîn*), karena apabila umat Islam saat itu dibebani dengan seperti itu maka tentu akan menyulitkan mereka mengingat kemampuan seperti itu hanya dimiliki oleh beberapa orang saja. Sementara syariat hanya membebani

⁴¹¹*Ibid.*, 144.

⁴¹²*Ibid.*

⁴¹³Yahya bin Syaraf an-Nawawi, *Syarah Şahîh Muslim*, Jilid IV (Beirut: Dar al-Fikr, 2004), 157.

masyarakat dengan apa yang sudah dikenal oleh mereka pada umumnya (*wa asy-syara' innamâ ya 'rifu an-nâs bimâ ya 'rifuhu jamâhiruhum*).⁴¹⁴

Di samping itu, melihat hilal untuk memulai puasa Ramadan boleh dilakukan oleh seorang saja, tidak mesti disaksikan oleh setiap orang. Hal berbeda ketika hilal Syawal. Semua ulama sepakat bahwa hilal tersebut harus disaksikan lebih dari satu orang, tidak boleh hanya seorang saja, kecuali Abu Tsaur yang membolehkan kesaksian seorang saja.⁴¹⁵

Pernyataan Nabi: “إِنَّمَا الشَّهْرُ تِسْعٌ وَعِشْرُونَ” maknanya diperselisihi oleh ulama.

Secara *zâhir*, persyataan tersebut merupakan penjelasan bahwa bulan Ramadan berjumlah dua puluh Sembilan hari, meskipun kenyataannya terkadang berjumlah tiga puluh hari. Huruf *alif-lam* pada kata *asy-syahr* mempunyai makna bahwa bulan Ramadan terkadang berjumlah dua puluh sembilan hari. Huruf *alif-lam* itu juga dapat mengisyaratkan atau menunjukkan sesuatu yang telah dikenal, yakni bulan Ramadan itu sendiri. Dapat juga diapahami bahwa umumnya bulan Ramadan jumlah harinya hanya dua puluh sembilan hari. Hal ini dikuatkan oleh pernyataan Ibnu Mas'ud: “Kami lebih banyak berpuasa bersama Nabi sebanyak dua puluh sembilan hari daripada tiga puluh hari.”

Ibnu al-Arabi menjelaskan bahwa terkadang hitungan hari dalam sebulan sebanyak dua puluh sembilan hari sebagai jumlah minimalnya. Namun terkadang pula berjumlah tiga puluh hari sebagai jumlah maksimalnya. Karena itu menurut Ibnu al-Arabi, janganlah kalian berpuasa lebih dari tiga puluh hari sebagai sikap berhati-hati, dan jangan kurang dari dua puluh sembilan hari untuk meringankan. Akan tetapi jadikanlah ibadah (puasa) kalian, baik mengawali maupun mengakhiri, selalu terkait dengan munculnya hilal.⁴¹⁶

Terkait hadis tentang perintah istikmal di atas, jumhur ulama hadis sepakat memposisikannya sebagai *bayân tafṣîl* terhadap hadis estimasi di atas. Lafaz *faqdurûh lah* pada hadis estimasi itu tidak berdiri sendiri, namun sifatnya *mujmal* (global) yang kemudian di- *tafṣîl* oleh hadis istikmal ini. Perintah menghitung ini kemudian dijabarkan dengan perintah menyempurnakan hitungan bulan berjalan menjadi tiga puluh hari. Sebagaimana telah disebutkan bahwa mayoritas ulama berpendapat bahwa tidak tepat apabila *faqdurûh lah* dipahami dengan perintah berhisab mengingat untuk

⁴¹⁴*Ibid.*, 157.

⁴¹⁵*Ibid.*, 157-158.

⁴¹⁶Al-Asqalâni, *Fath*, Jilid IV, 68-69.

konteks masyarakat Arab saat itu keahlian hisab hanya dimiliki oleh orang-perorang saja, sementara syariat dibebankan kepada manusia dengan mempertimbangkan kemampuan mayoritasnya, bukan kemampuan mereka secara individu.⁴¹⁷

Kondisi umat saat itu diperkuat dengan ungkapan Nabi pada hadis di atas: "Kami adalah masyarakat yang ummi, tidak (pandai) menulis dan berhitung."⁴¹⁸ Karena itu, Allah tidak membebani mereka dengan hisab bintang-bintang dan bulan-bulan matahari (*asy-syamsiyah*) yang sifatnya samar, melainkan dengan bulan-bulan kamariah, meskipun sering terjadi perbedaan seperti yang diisyaratkan dua kali oleh Nabi (kadang dua puluh sembilan hari, kadang pula tiga puluh hari), sehingga yang menjadi pegangan adalah melihat dengan mata kepala.⁴¹⁹ Pendapat serupa dikemukakan oleh Ibnu Hajar ketika mensyarahi hadis ini. Ia berkata bahwa pernyataan Nabi "tidak pandai menulis dan berhitung" merupakan tafsir terhadap keadaan mereka (ummi) tersebut. Namun tidak dipungkiri di kalangan mereka ada yang pandai menulis dan menghitung meskipun hanya sedikit. Karena itu, lanjut Ibnu Hajar, hukum puasa dan sebagainya bergantung pada rukyat untuk menghindari kesulitan mereka dalam berhisab. Hukum puasa seperti ini berlanjut terus menerus

⁴¹⁷An-Nawawi, *Syarh*, Juz IV, 157. Hanya saja, terjadi perbedaan redaksi tentang hadis istikmal ini. Pada riwayat Abu Hurairah yang dikemukakan oleh Imam Bukhari, redaksinya "*fa akmilū 'iddata sya'ban tsalâtsîn*" (sempurnakanlah hitungan bulan *sha'ban* menjadi tiga puluh hari), ada lafaz "*sha'ban*". Menurut Ibnu Hajar, terjadi perbedaan pendapat mengingat riwayat Abu Hurairah pada jalur lain tidak ditemukan lafaz tersebut. Demikian pula riwayat hadis-hadis semakna dari sahabat yang lain, lafaz tersebut tidak ditemukan. Ibnu Hajar menambahkan bahwa Adam adalah satu-satunya rawi yang meriwayatkan hadis dengan lafaz tersebut dan ditengarai sebagai *ziyâdah* (tambahan) guna memperjelas makna hadis itu. Imam Bukhari kemudian ikut menyisipkan tambahan ini sebagai tafsir. Implikasi dari *ziyâdah* ini tentu ada, yaitu pemahaman bahwa sesungguhnya bulan yang diperintahkan untuk diistikmal menjadi tiga puluh hari adalah bulan Syakban saja. Pemahaman ini semakin kuat dengan dukungan riwayat Abu Salamah dari Abu Hurairah juga di mana Nabi melarang menyambut bulan Ramadan dengan puasa sehari atau dua hari. Akan tetapi pemahaman di atas dibantah oleh Ibnu Abdi al-Hadi. Melalui kitabnya, *at-Tanqîh*, ia menjelaskan bahwa sesuai dengan kaidah dasar, hadis-hadis tersebut menunjukkan bahwa bulan apa saja yang mengalami mendung, maka jumlah hitungannya digenapkan tiga puluh hari, baik Syakban, Ramadan maupun bulan lainnya. Huruf *alif lam* pada kata "*al-'iddata*" menunjukkan bulan, yakni sempurnakanlah bilangan hari dalam sebulan. Artinya, Nabi tidak mengkhususkan pada bulan tertentu untuk disempurnakan bilangan harinya di saat terjadi mendung, tetap berlaku kepada seluruh bulan kamariah. Lihat al-Asqalâny, *Fath al-Bârî*, Juz IV, 142-144.

⁴¹⁸Beragam pendapat para ulama tentang kemana kata *ummi* tersebut dinisbahkan. Ibnu Hajar menuturkan bahwa Kata "*ummiah*" dinisbahkan kepada "*al-ummi*" maka disebut dengan makna "umat Arab" (bangsa Arab), karena bangsa ini tidak pandai menulis. Atau dapat juga dinisbahkan kepada para ibu, maksudnya keadaan mereka sama persis dengan keadaan awal, saat dilahirkan oleh ibu mereka tidak pandai menulis dan berhitung. Atau dinisbahkan kepada "ummi" (perempuan) yang secara umum keadaan mereka seperti itu tidak menulis. Lihat *ibid.*, 79-80. Pandangan yang sama juga dikemukakan oleh Imam an-Nawawi. Lihat an-Nawawi, Jilid IV, Juz I, 159-160.

⁴¹⁹Syarah an-Nasâi. dalam CD Program *Barnâmiġ al-Ĥadîs asy-Syarîf*.

meskipun dikemudian hari ditemukan orang yang pandai berhisab, bahkan secara lahir redaksi hadis tersebut menafikan keterkaitan hukum puasa dengan hisab.⁴²⁰

Pengertian ummi yang berbeda dikemukakan oleh ad-Dawudi. Menurutnya, *ummah ummiah* bermakna masyarakat yang tidak mengambil pelajaran dari kitab umat-umat sebelumnya. Mereka hanya berpegang pada wahyu Allah, sedangkan ungkapan "tidak pandai menulis dan berhitung" merupakan tafsir terhadap keadaan mereka.⁴²¹ Pengertian seperti ini juga dianut oleh al-Ghumari, ulama asal Maroko.⁴²² Menurut pendapatnya, orang-orang Arab disebut ummi karena mereka tidak memiliki kitab suci dari nabi dan rasul yang berisi ajaran, cerita-cerita gaib, sejarah dan lain sebagainya. Kondisi yang berbeda jika dibandingkan dengan Umat Yahudi dan Nasrani yang memiliki kitab Taurat dan Injil.⁴²³

Al-Ghumari mengatakan, pendapat bahwa orang-orang Arab saat itu tidak dapat menulis dan menghitung (hisab) adalah pendapat yang keliru karena bertentangan dengan kenyataan. Orang-orang Arab mampu menulis, menghitung dan mengetahui ilmu nujum dan ilmu falak, secara turun temurun ilmu ini bergulir di kalangan mereka. Mereka menjadikannya sebagai pedoman dalam perjalanan mereka, prediksi musim, waktu-waktu tanam dan panen, pengobatan penyakit, pantangan-pantangan (waktu-waktu naas) dan sebagainya. Menurutnya, hampir tidak satupun yang tidak mengetahui ilmu ini. Buktinya, cerita-cerita dan syair-syair mereka banyak menyebutkan bintang-bintang dan sebagainya.⁴²⁴

Oleh karena itu, lanjut al-Ghumari, seandainya mereka tidak mengetahui ilmu-ilmu ini tidak mungkin Allah dalam kitab-Nya menyapa mereka dengan istilah-istilah seperti *al-burûj*, *kawâkib* (bintang-bintang), *al-qamar* berikut manzilah-manzilahnya, *asy-syams* (matahari) dengan berbagai keadaannya, dan lain-lainnya yang terkait dengan ilmu hisab. Bahkan Allah berfirman:

⁴²⁰ Al-Asqalany, *Fath al-Bârî*, 149.

⁴²¹ Muhammad Syamsul al-Ḥaq al-Azîmi al-Abâdi, Abu Ṭayyib, *'Aun al-Ma'bûd*, Juz VI (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, cet. ke-2, 1415 H), 310.

⁴²² Nama lengkapnya Abu al-Faidh as-Sayyid Ahmad bin Muhammad ash-Ṣiddiq al-Ghumari, lahir di Maroko tahun 1320 H/1902 M. Lihat Ali Imron, "Dinamika Pemikiran Hisab-Rukyat Dalam Tradisi Islam Pembaharu di Timur Tengah dan Indonesia," Disertasi, Sekiolah Pascasarjana Universitas Gadjah Mada Yogyakarta, 20016, 186-187.

⁴²³ Abu al-Faidh Ahmad bin Muhammad bin aṣ-Ṣiddiq al-Ghumari, *Taujîh al-Anzâr li Tauḥîd al-Muslimîn fi aṣ-Ṣaum wa Ifṭâr* (Yordania, Dar an-Nafâis, 1999), 65-66.

⁴²⁴ *Ibid.*

*"Dialah yang telah menjadikan matahari dan bulan bersinar lainnya tentang ummi terma dan menetapkan untuknya manzilah-manzilahnya agar kalian mengetahui bilangan tahun dan hisab" (Q.S. Yunus: [10]:5).*⁴²⁵

Karena itu, al-Ghumari memandang bahwa hadis ini tidak relevan untuk didiskusikan pada konteks rukyatulhila, apalagi dijadikan sebagai argumen pelarangan tulis menulis—yang malah diperintahkan untuk mempelajarinya—dan berhisab. Allah sendiri menyebutkan dalam al-Qur'an:

*"...agar kalian mengetahui bilangan tahun dan hisab". Selain Nabi memerintahkan, "belajarlah kalian ilmu bintang-bintang yang dapat kalian pedomani dalam kegelapan di darat maupun di laut..."*⁴²⁶

Hadis tentang keummian ini dipahami oleh al-Ghumari dalam konteks bahwa Nabi memberitakan dirinya sebagai seorang yang ummi, tidak dapat menulis dan menghitung. Oleh karena itu, ketika menyebut jumlah bilangan, beliau cukup menggunakan isyarat dengan jari-jarinya agar dapat diikuti oleh umatnya yang sama dengannya (tidak dapat menulis dan menghitung).⁴²⁷

Al-Ghumari menyebutkan bahwa konteks hadis ini adalah ungkapan tentang keagungan, kesempurnaan, kebenaran akan bukti (kenabian Muhammad) serta kejelasan mukjizat-mukjizat Nabi Muhammad. Betapa tidak, beliau seorang yang ummi (tidak dapat menulis dan menghitung) namun mendapatkan berbagai ilmu, pengetahuan, rahasia-rahasia, hukum-hukum dan qanun dari langit yang mencerahkan pikiran dan belum pernah diperoleh oleh ulama sejagat raya sejak dari awal hingga kiamat. Jadi, bukan maksud Nabi untuk memberitakan keummian orang-orang Arab yang tidak dapat membaca, menulis dan berhitung.⁴²⁸

Hemat penulis, pendapat al-Ghumari yang menilai hadis keummian ini tidak ada relevansinya dengan konteks rukyatulhila perlu ditelaah kembali, mengingat ulama kolektor (*mukharrij*) hadis seperti Imam Bukhari, Imam Muslim dan lain-lain menempatkan hadis ini pada pembahasan tentang puasa. Itu berarti menurut mereka kandungan hadis ini relevan dengan tema puasa dan rukyatulhila. Selain itu, pendapatnya bahwa ummi yang dimaksud oleh Nabi adalah dirinya sendiri bukan orang-orang Arab secara umum. Seluruh jalur yang memuat ungkapan Nabi ini berbentuk jamak (*plural*) yang bermakna "kami adalah ummat yang ummi" (*innā ummatun ummiyah*), tidak satupun yang berbentuk tunggal, "saya adalah ummi"

⁴²⁵*Ibid.*, 65-66.

⁴²⁶*Ibid.*, 68.

⁴²⁷*Ibid.*, 69.

⁴²⁸*Ibid.*, 69.

misalnya dan lain-lain. Semua rawi meriwayatkan khusus ungkapan ini dalam bentuk riwayat *bi al-lafẓi*. Ini menunjukkan bahwa yang dimaksud oleh Nabi dari hadis ini adalah umat Islam saat itu secara umum.

Berpijak pada ayat: “فمن شهد منكم الشهر فليصمه” Ibnu Abd al-Bar mengemukakan bahwa kata *syahida* berarti mengetahui (*al-‘ilm*) masuknya bulan (Ramadan). Sementara “mengetahui” dalam konteks ini maknanya ada dua macam, yaitu pasti (*daruri*) dan dugaan kuat (*ghalabat az-zanni*). Mengetahui dengan pasti adalah apabila hilal dapat dilihat dengan mata kepala, baik secara bersama-sama maupun sendiri, atau kabar bahwa hilal telah terlihat tersiar luas di masyarakat hingga memenuhi batas wajib untuk kategori “mengetahui” secara pasti, atau (apabila hilal tidak terlihat) menyempurnakan Bulan Sya’ban menjadi tiga puluh hari. Hal-hal inilah yang dapat dikategorikan sebagai pengetahuan pasti dan meyakinkan sehingga tidak memungkinkan bagi seseorang untuk meragukannya. Adapun yang kategori “dugaan kuat” adalah apabila terdapat dua orang *adil* mengaku telah melihat hilal.⁴²⁹

Data-data historis dari paparan di atas menunjukkan bahwa, di masa Nabi dan para sahabatnya, rukyatulhilal dimaknai dengan “melihat hilal dengan mata kepala”. Ada pandangan penggunaan hisab saat suasana mendung/berawan seperti yang dianut oleh Ibnu Umar, hasil pemahamannya terhadap perintah Nabi *faqdurûh lah*”. Namun pandangan ini “tenggelam” oleh dominasi pendapat yang menganut pemahaman untuk melakukan istikmal. Hal ini dapat dimaklumi mengingat kondisi dan kemampuan umat Islam saat itu. Mereka belum memiliki alat semisal teleskop, kemampuan hitung-hitungan hisab dan astronomis. Tidak ada yang memiliki kemampuan berhisab meski empiris kecuali hanya sedikit dari mereka. Hal ini pun dikuatkan dengan pernyataan Nabi sendiri di atas bahwa umat Islam saat itu masih *ummi*, tidak memiliki kemampuan menulis dan berhisab.⁴³⁰

Hemat penulis, ada celah untuk melakukan pengembangan makna sehingga dapat memberikan tawaran-tawaran makna yang lebih akomodatif terhadap

⁴²⁹Yusuf bin Abdullah Ibnu Abdil al-Bar, *at-Tamhîd* (al-Maghrib: *Wizârât ‘Umûm al-Awqâf wa asy-Syu’ûn al-Islamiyah*, 1387 H), 339-340.

⁴³⁰Situasi dan kondisi sosial bangsa Arab yang mengitari masyarakat Islam masa Nabi seperti ini disebut Ali Imron sebagai *sabab wurûd* Mezzo. Disebut demikian untuk membedakan antara *sabab wurûd* mikro, penyebab secara langsung munculnya suatu hadis dari Nabi dan *sabab wurûd* makro berupa situasi dan kondisi sosial global (luar Arab) yang bertepatan dengan masa Nabi. *sabab wurûd* Mezzo ini sepatutnya juga dipertimbangkan dalam memahami suatu hadis terutama ketika *sabab wurûd* mikro hadis tersebut tidak ada atau tidak ditemukan. Hasil wawancara dengan Ali Imron, Kamis, 13 oktober 2016, Yogyakarta.

perkembangan dan perubahan zaman. Kata “hilal”, menurut al-Alusy, terbentuk kata *istahalla as-ṣabiyyu* yang bermakna “bayi itu menangis atau berteriak” (saat baru dilahirkan), demikian pula kata “*ahalla al-qaum bi al-haj*” (para jamaah haji meninggikan suara –*talbiyah*). Selanjutnya, kata *hilal* juga disebut bagian dari dua hingga tiga malam pertama di awal bulan (kamariah), yang muncul seperti benang tipis sehingga bersinar terang di kegelapan malam. Pendapat lain menyebutkan bahwa bulan baru itu disebut *hilal* karena orang-orang berteriak menyambutnya (ketika ia muncul) atau dengan ucapan takbir.⁴³¹ Susiknan Azhari mengemukakan bahwa hilal yang dalam bahasa Inggris disebut *crescent*, yaitu bulan sabit yang tampak pada beberapa saat sesudah *ijtima’*. Menurutnya, ada tingkat-tingkat penamaan orang Arab untuk bulan. Pertama, *hilal*, sebutan bulan yang tampak seperti sabit, antara tanggal satu sampai menjelang terjadinya rupa semu bulan pada terbit awal. Kedua, *badr*, sebutan pada bulan purnama. Ketiga *qamar*, sebutan bagi bulan pada setiap keadaan.⁴³²

Namun menurut Zul Fiqar Ali Syah (selanjutnya akan disebut Ali Syah), pemberian nama “hilal” terhadap bulan baru tersebut merupakan definisi yang muncul dari *’urf* (adat), bukan definisi etimologis yang berdasar pada akar kata.⁴³³ Sebenarnya, makna asli kata *hilal* bukan “cahaya” ataupun rukyat,⁴³⁴ tetapi mengandung dua makna asal yaitu “awal mula” sesuatu (*bidâyat asy-sya’i wa awwaluh*) dan “tingginya suara” (*raf’u aṣ-ṣaut*).⁴³⁵ Seseorang yang sedang berihram disebut bertahlil bila ia mengucapkan *talbiyah* dengan meninggikan suaranya.⁴³⁶ Oleh karena itu, menurut Ali Syah, perlu dipahami bahwa makna asli kata “hilal” adalah sebagai “tanda pertama” bagi tampaknya sesuatu yang disertai dengan tingginya suara, bukan dengan cahaya dan sinar bulan baru. Bulan baru dinamai dengan hilal karena ia adalah tanda pertama bagi lahir dan terbitnya bulan (baru) yang disertai dengan suara tinggi dari orang-orang yang melihatnya sambil menginformasikannya kepada orang lain. Apalagi saat itu (masa Nabi), tidak ditemukan metode baru untuk

⁴³¹Syihabuddin Sayyid Mahmud Al-Alûsi a -Baghdadi, *Rûh al-Ma’ân fî Tafsîr al-Qur’an al-Aẓîm wa as-Sab’ul Matsâni* (Beirut: Dar al-Fikr, t.th), 107.

⁴³²Susiknan Azhari, *Ensiklopedi Hisab Rukyat* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, ke-3, 2012), 76-77.

⁴³³Zul Fiqar Ali Syah, *al-Ḥisâbât al-Falakîyat wa Itsbât Syahri Ramaḍân; Rukyat Fiqhiyat* Pdf. <https://books.google.com.eg/books@id>, 39.

⁴³⁴*Ibid.*

⁴³⁵*Ibid.* 40.

⁴³⁶*Ibid.*

menentukannya kecuali melihat dengan mata kepala, sehingga makna yang terbangun adalah sesuatu yang ”dilihat”, bukan yang ”diketahui”.⁴³⁷

Sementara itu, kata *rukyat*, meskipun secara bahasa didefinisikan seperti di atas, namun pada konteks ini, rukyatulhilal adalah melihat atau mengamati hilal pada saat terbenam matahari menjelang awal bulan kamariah dengan mata atau teleskop, yang dalam astronomi disebut dengan observasi.⁴³⁸ Oleh karena itu, dikenal setidaknya dua macam istilah. Pertama, ”rukayat *bi al-fi'il*”, istilah ini terkenal di masyarakat Indonesia yang berarti melihat atau mengamati hilal dengan mata ataupun dengan teleskop pada saat matahari terbenam menjelang bulan baru kamariah.⁴³⁹ Kedua, ”rukayat hilal aktual”, yaitu salah satu metode penentuan awal bulan kamariah yang memadukan antara hisab dan rukyat. Cara ini dianggap paling terpercaya, paling handal, dan dapat diterima semua pihak (penganut rukyat dan penganut hisab). Salah satu Negara Timur Tengah yang menganut cara ini adalah Jordan.⁴⁴⁰

Meskipun dapat dimaknai dengan ”melihat dengan ilmu”, rukyat dengan mata kepala lebih masyhur, bahkan oleh sebagian ulama dinilai sebagai makna satu-satunya terhadap kata rukyat tersebut, seolah menutup ruang bagi interpretasi dan pengembangan makna. Namun seiring dengan semakin majunya peradaban manusia yang dibarengi dengan tumbuh pesatnya ilmu pengetahuan dan teknologi, makna rukyat tersebut mulai dipertanyakan. Karena di samping kurang efektif mengingat penentuan awal bulan ditetapkan setelah terbenamnya matahari dan sebelum terbitnya bulan baru, metode rukyat tradisional ini dinilai memiliki sejumlah kelemahan, antara lain:⁴⁴¹

1. Jauhnya jarak hilal (bulan) dari permukaan bumi (mencapai sekitar 40.000 kilometer), sementara bulan hanya mengisi sudut sekitar 2,5 derajat yang berarti hanya mengisi 1/80 sudut pandang mata manusia tanpa menggunakan alat. Ini berarti hilal hanya mengisi sekitar 1,25 % dari pandangan, oleh sebab itu pengaruh benda sekitar yang mengisi 98,75 % sangatlah besar.

⁴³⁷*Ibid.*, 41.

⁴³⁸Azhari, *Ensiklopedi*, 183.

⁴³⁹*Ibid.*

⁴⁴⁰*Ibid.*, 184.

⁴⁴¹Suwarno, ”Menelisik, 5.

2. Hilal hadir hanya sebentar saja (sekitar 15- 1 jam), padahal pandangan mata sering terhalang oleh awan yang banyak terdapat di negara tropis dan basah karena banyaknya lautan seperti Indonesia. Karena lembabnya permukaan lautan maupun daratan di dekatnya maka hasil penguapannya membentuk awan yang mengumpul di dekat permukaan di sekitar ufuk. Justru pada ketinggian yang rendah di sekitar ufuk inilah hilal diharapkan hadir dan dapat dilihat.
3. Keadaan lain yang menyulitkan pelaksanaan rukyatulhilal ini adalah kondisi sore hari, terutama yang menyangkut pencahayaan, karena kemunculan hilal sangat singkat maka rukyat harus dilaksanakan secepat mungkin setelah matahari terbenam. Pada saat itu meskipun matahari sudah di bawah ufuk, cahayanya masih terlihat benderang, selanjutnya akan muncul cahaya kuning keemasan (cerlang petang). Cahaya ini sangat kuat dan nyaris menenggelamkan cahaya hilal yang sangat redup.
4. Banyaknya penghalang di udara berupa awan, asap kendaraan, asap pabrik, dan lain-lain.
5. Kesulitan lainnya, hilal pada umumnya terletak tidak jauh dari arah matahari, yaitu hanya beberapa derajat ke sebelah utara atau selatan tempat terbenamnya matahari.
6. Adanya faktor psikis (kejiwaan/mental), sebab melihat adalah gabungan antara proses jasmani dan proses rohani (psikis) yang dominan adalah proses psikis. Sekalipun ada benda, citra benda di selaput jala dan isyarat listrik yang menyusuri urat saraf menuju otak, seseorang tidak akan melihat apapun jika otaknya tidak siap, misalnya karena melamun, maka dalam hal ini psikis tidak terjadi, sehingga proses melihat tidak terjadi pula. Sebaliknya, meskipun proses psikis tidak ada, misalnya bendanya tidak ada sehingga tidak ada citra benda, tidak ada isyarat optic maupun listrik- namun jika proses mentalnya hadir, maka ia ‘merasa dan kemudian ‘mengaku’ melihat. Dalam ilmu psikologi, proses ini dikenal dengan istilah ”halusinasi”, berupa perasaan ingin sekali berjumpa atau sangat rindu pada benda yang akan dilihat, atau merasa yakin bahwa bendanya pasti ada. Jika

terhadap benda yang besar seperti manusia, gunung, gedung, dll. dapat salah lihat, apalagi terhadap hilal yang jauh lebih kecil bahkan redup.

Disamping itu, Syamsul Anwar—sarjana yang sangat *concern* dengan persoalan ini—menuturkan bahwa menurut sudut pandang astronomis memang terbukti bahwa penggunaan rukyat fisik sebagai dasar penetapan awal bulan kamariah mengandung banyak problem. Hal itu karena ketampakan hilal saat visibilitas pertama tidak meliputi seluruh permukaan bumi. ketampakan hilal itu membelah dua muka bumi sehingga sebagian (sebelah barat) muka bumi dapat melihat hilal saat visibilitas pertama dan sebagian lain (sebelah timur) muka bumi tidak dapat melihat pada suatu sore sesaat setelah matahari terbenam. Akibatnya, menurut Syamsul Anwar, bagian dunia yang dapat melihat pada sore hari konjungsi memasuki bulan baru pada malam itu dan keesokan harinya. Sementara kawasan yang belum dapat melihatnya menggenapkan bulan berjalan tiga puluh hari dan memasuki bulan baru lusa. Dengan demikian, terjadi perbedaan memulai bulan baru. Bila mana perbedaan itu terjadi pada bulan Zulhijah antara Mekkah dan kawasan timur dunia dan kawasan barat dunia, maka akan berakibat terjadinya perbedaan hari Arafah antara Mekkah dan bagian lain dunia sehingga timbul problem kapan melaksanakan puasa Arafah.⁴⁴²

Sejumlah problematika rukyat juga dikemukakan oleh Odeh (ahli falak asal Palestina namun berkiprah di Jordan).⁴⁴³ Secara astronomis tema perbedaan matlak apabila dikaitkan dengan observasi (rukyat) hilal, dapat dilihat dari tiga poin. Pertama, kondisi rukyat hilal berbeda sesuai perbedaan garis bujur (pergerakan ke arah utara dan selatan). Artinya, wilayah yang berada dalam satu garis bujur tidak dapat dikatakan memiliki matlak yang sama. Matahari dan hilal akan berada pada waktu terbenam yang berbeda walaupun berada pada satu garis bujur. Oleh karena itu, hilal dapat saja mustahil dilihat di satu wilayah, akan tetapi mudah dilihat di wilayah yang lain yang memiliki garis lintang yang sama akan tetapi berbeda garis bujurnya.⁴⁴⁴

Kedua, kondisi rukyat hilal berbeda sesuai perbedaan garis lintang (pergerakan ke arah barat dan timur). Hampir sama dengan poin pertama, wilayah yang berada dalam satu garis lintang juga tidak dapat dikatakan memiliki matlak yang sama. Hilal

⁴⁴²Syamsul Anwar, *Interkoneksi; Studi Hadis dan Astronomi*, (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2011), 195-196.

⁴⁴³Muh. Nashirudin, "Tinjauan fikih dan astronomi penyatuan *maṭla'*: menelusuri pemikiran M.S. Odeh tentang ragam penyatuan *maṭla'*," *Ijtihad: Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan* 12, no.2 (Desember 2012), 181-183.

⁴⁴⁴*Ibid.*, 187.

dapat saja mustahil dilihat di satu wilayah, akan tetapi mudah dilihat di wilayah yang lain yang memiliki garis bujur yang sama akan tetapi berbeda garis lintangnya. Ketiga, ketinggian lokasi observasi dari permukaan air laut harus diperhatikan saat rukyat. Ketika seseorang melakukan observasi, maka ketinggian tempat observasi dari permukaan air laut sangat memengaruhi keberhasilan rukyat. Oleh karena itu, keberhasilan rukyat tidak dapat disamakan antara satu wilayah dengan wilayah lain dengan mengabaikan ketinggian tempat dari permukaan air laut.⁴⁴⁵

Selain sejumlah kelemahan di atas, efektivitas metode tradisional ini juga dipersoalkan. Betapa tidak, untuk perayaan Idulfitri misalnya waktunya harus ditentukan dan dipastikan setelah terbenamnya matahari, hari terakhir Ramadan. Jadi atau tidaknya lebaran di esok hari ditentukan di malam itu melalui sidang isbat di Kemenag RI pusat, sehingga akan merepotkan karena biasanya masyarakat Islam sudah terlebih dahulu menyiapkan diri dengan berbagai hal sesuai dengan tradisi mereka. Hal ini tentu tidak efektif terutama bagi masyarakat Muslim di Indonesia bagian tengah dan timur yang lebih cepat satu dan dua jam dari Jakarta tempat pelaksanaan sidang isbat. Dalam konteks saat ini, saatnya penerapan metode penetapan yang lebih efektif sehingga kepastian awal Ramadan dan Idulfitri serta Iduladha dapat diketahui jauh hari sebelumnya.

Pertanyaan mendasar yang diajukan terkait dengan metode rukyatulhلال *bi al-'ain* ini adalah apakah metode tersebut bersifat mutlak (normatif) atau nisbi (historis)? atau dengan redaksi lainnya, apakah metode tersebut sifatnya *ta'abbudi*⁴⁴⁶ (dogmatis) atau *ta'aqquli* (rasional)? Dalam hal ini, Yusuf al-Qaradhawi—setelah mengemukakan hadis tentang perintah dan larangan berpuasa sebelum rukyatulhلال—berpendapat bahwa dalam hadis ini terdapat petunjuk tentang tujuan syariat dan sekaligus menjelaskan cara atau sarananya yang dapat saja berubah. Tujuan yang dimaksud adalah sudah jelas, yaitu melaksanakan puasa Ramadan secara keseluruhan sehingga tidak ada satu hari pun yang tertinggal atau tidak berpuasa satu hari pada bulan lain seperti Syakban atau Syawal. Hal itu dilakukan dengan menetapkan masuk atau berakhirnya bulan melalui sarana (cara) yang dapat dilakukan oleh kebanyakan

⁴⁴⁵*Ibid.*, 188.

⁴⁴⁶Ada beberapa pendapat ulama seputar pengertian istilah *Ta'abbudi*. Namun menurut para ahli fiqh dan ahli ushul adalah istilah terhadap suatu hukum syar'i di mana hikmah dan keutamaan yang menjadi '*illat tasyri'*-nya tidak tampak atau tidak dapat dinalar oleh manusia. Sebaliknya, *ta'aqquli* atau *ma'qûl al-ma'na* adalah sesuatu yang hikmah dan '*illat* hukumnya dapat dinalar. Umar Muḥammad Sayyid 'Abd al-'Azîs, *al-Aḥkâm asy-Syar'iyah baina at-Ta'abbud wa Ma'qûliyat al-Ma'na* (Kairo: Dar al-Baṣâir, 2013), 24-25 dan 46.

orang tanpa menimbulkan kesukaran dan kesulitan bagi mereka dalam melaksanakan agamanya.⁴⁴⁷ Rukyat fisik dengan mata telanjang adalah cara yang mudah dan dapat dilakukan oleh kebanyakan orang pada zaman itu. Itulah sebabnya mengapa hadis menentukannya demikian. Seandainya Nabi menentukan sarana lain seperti hisab, sementara umat pada waktu itu adalah umat yang ummi, tidak mengenal baca tulis dan hisab, berarti hal itu akan memberatkan mereka, padahal Allah menghendaki kemudahan dan tidak menghendaki kesukaran bagi hamba-Nya.⁴⁴⁸

Pemahaman al-Qaradhawi ini mengacu pada salah satu dari delapan langkah pemahaman hadis Nabi yang ia tawarkan, yaitu perlunya membedakan antara tujuan yang sifatnya mutlak dan sarana yang nisbi, yang dapat berubah sesuai dengan perkembangan zaman. Menurutnya, di antara penyebab kesalahan dalam memahami sunah adalah mencampuradukkan antara tujuan tetap yang hendak dicapai dan sarana yang bersifat lokal dan temporer. Pada kenyataannya, menurut al-Qaradhawi sebagian orang lebih mementingkan sarana dan menganggapnya sebagai tujuan tetap dan abadi.⁴⁴⁹

Pendapat serupa dikemukakan oleh Muhammad Abduh (1323/1905 M) dan Muhammad Rasyid Ridha (1354/1935 M).⁴⁵⁰ Saat menafsirkan ayat-ayat tentang puasa di Surah Al-Baqarah, Abduh berpendapat:

”Penetapan awal bulan Ramadan dan Syawal sama saja dengan penetapan waktu-waktu salat lima waktu, di mana *syâri*’ telah menggantungnya dengan sesuatu yang mudah mengetahuinya. Rukyatulhilal dan jelasnya benang putih dari benang hitam di waktu fajar bukanlah *ta’abbudi* yang menjadi tujuan *syâri*’. Tujuan *syâri*’ terkait dengan waktu-waktu ibadah tersebut mengetahuinya. Menggantung penetapan bulan dengan rukyatulhilal atau penyempurnaan hitungan bulan telah di-’*illat*-kan oleh Nabi karena kondisi

⁴⁴⁷Yusuf al-Qaradâwî, *Kaifa Nata’âmalu ma’a sunah an-Nabawiyah* (Kairo: Dar asy-Syuruq, cet. ke-7, 2013), 165-166.

⁴⁴⁸*Ibid.* Dapat juga dibaca pada Suryadi, *Metode Kontemporer Memahami Hadis Nabi; Perspektif Muhammad al-Ghazali dan Yusuf al-Qaradhawi* (Yogyakarta: TERAS, 2008), 173-175. Seolah tidak sependapat dengan al-Qaradhawi, Suryadi mengemukakan bahwa petunjuk-petunjuk Nabi yang belum diungkap rahasianya oleh ilmu pengetahuan secara pasti-meskipun berkaitan dengan alat atau sarana tertentu-, harus tetap menjadi pedoman umat Islam. Hal ini terutama berkaitan dengan sarana untuk pendidikan mental. Menurut Suryadi, pembedaan antara sarana dan tujuan dalam memahami hadis, memang menjanjikan hasil pemahaman yang luwes dan rasional. Prinsip pemahaman seperti ini memberi ruang gerak bagi kreasi dan inovasi dalam pelaksanaan petunjuk-petunjuk yang ada dalam hadis. Namun demikian menurutnya, harus diberi batasan yang jelas tentang kriteria-kriteria tertentu untuk menentukan sarana dan tujuan agar tidak melanggar batas-batas tertentu yang bernilai *ta’abbudi* dalam agama. Lihat *ibid.*, 175.

⁴⁴⁹Al-Qaradâwî, *Kaifa*, 159.

⁴⁵⁰Ali Imron menyebut kedua ulama besar ini merupakan ’dua sejoli’ pembaharuan Islam dari Mesir. Pemikiran keduanya sulit dipisahkan, terutama saat menjelaskan hadis-hadis hisab-rukya. Lihat Ali Imron, ”Dinamika,” 179.

umat pada masanya yang ummi. Dan itulah salah satu tujuan diutusnya beliau untuk membebaskan mereka dari ke-ummi-annya, bukan untuk melanggengkannya sebagaimana yang disebut QS. Al-Jumu'ah [62]:2...".⁴⁵¹

"...hisab yang dikenal saat ini telah memberi pengetahuan yang pasti dan memungkinkan bagi para pemimpin umat Islam dimana hisab telah tetap bagi mereka untuk menggunakannya sehingga dapat menjadi hujjah bagi jumah. Penggunaan hisab ini lebih sah dari hukum penetapan bulan dengan penyempurnaan hitungan bulan Syakban menjadi tigapuluh hari sementara hilal tidak terlihat dan kondisi tidak berawan..."⁴⁵²

Menurut kedua ulama ini, beralih ke hisab dan meninggalkan rukyat tidak berarti meninggalkan sunah Nabi. Dengan berdalil pada hadis tentang keummi-annya itu, keduanya sepakat bahwa justru hisab itulah semangat ajaran Nabi, perintah rukyat dalam teks-teks hadis hanya bersifat sementara, yakni ketika kaum muslimin belum pandai baca, tulis dan menghitung. Itulah '*illat*' yang menyebabkan Nabi hanya mencontohkan rukyat dalam menetapkan puasa/lebaran. Ketika '*illat*' tidak ada, maka perintah rukyat pun tidak berlaku lagi.⁴⁵³

Pendapat yang sama dikemukakan oleh Ahmad Syakir,⁴⁵⁴ yang juga melihatnya dari perpektif '*illat*' hukumnya. Menurutnya, tidak diragukan bahwa orang Arab dahulu, sebelum dan di awal-awal Islam tidak mengenal ilmu astronomi secara ilmiah definitif. Jika ada di antara mereka yang mengetahui sedikit dari pengetahuan tersebut, itu hanyalah hal-hal yang dasar-dasar saja, mereka mengetahuinya dari pengamatan sederhana atau mendengar cerita, bukan pengetahuan yang berdasarkan

⁴⁵¹Sayyid Muhammad Rasyid Riḍa, *Tafsīr al-Qurʾān al-Hakīm al-Masyhūr bi Tafsīr al-Manār*, Juz II (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1999), 151-152.

⁴⁵²*Ibid.*, 153.

⁴⁵³Dalam hal ini, menurut Ali Imron, dalam diskusi hisab-rukya, penggunaan teori '*illat*' ini tidak ditemukan dalam pemikiran ulama-ulama sebelum Abduh-Ridha. Para ulama dari masa klasik era Abduh umumnya memakai konsep *mujmal-mufassar*, *al-jam'u* atau *qaṭ'i-ẓanni*. Lihat Ali Imron, *ibid.* Akan tetapi hemat penulis, ulama hadis seperti Ibnu Hajar al-Asqalani, sebagaimana yang telah disebutkan pada sub sebelumnya, telah menggunakan teori '*illat*' ini meskipun tidak secara eksplisit menyebutkan demikian. Ibnu Hajar menjelaskan bahwa karena yang mengetahui ilmu hisab di kalangan Bangsa Arab saat itu masih sedikit maka hukum puasa digantung pada rukyat guna menghilangkan kesulitan mereka dalam berhisab. Namun teori '*illat*' Ibnu Hajar di sini tidak seperti teori '*illat*' yang dikenal dalam hukum Islam yang membuka ruang perubahan hukum, hukum lama akan diubah seiring dengan hilangnya '*illat*' yang melatari. Ibnu Hajar menyebutkan bahwa hukum puasa yang dikaitkan dengan rukyat ini akan berlangsung terus menerus meskipun di kemudian hari ditemukan ahli di bidang hisab. Akan tetapi substansi dari pemikiran Ibnu Hajar yang dapat dipahami dari sini adalah lahirnya hukum rukyat di masa Nabi itu dilatarbelakangi oleh ketertinggalan umat Islam saat itu pada ilmu hisab astronomis.

⁴⁵⁴Nama lengkapnya adalah Ahmad bin Muhammad Syakir bin Muhammad bin Ahmad bin Abdul Qadir. Lahir di Kairo, Mesir pada 29 Jumadil Akhir 1390H/1892 M. Ulama hadis yang memiliki sejumlah karya ini dikenal sebagai seorang ulama rasional karena terpengaruh oleh pemikiran Muhammad Abduh dan al-Maraghi. Lihat Ali Imron, "Dinamika Pemikiran Hadis-Hadis Rukyat Dalam Tradisi Islam Pembaharu di Timur Tengah dan Indonesia", Disertasi, Sekolah Pascasarjana Universitas Gadjah Mada Yogyakarta, 2012, 178-179.

pada kaidah-kaidah matematika dan teori-teori yang didasarkan pada bukti-bukti yang pasti dan meyakinkan. Oleh karena itu, Nabi mendasarkan penetapan bulan bagi ibadah mereka pada sesuatu yang pasti yang dapat disaksikan (*al-musyâhadah*) sesuai dengan kemampuan setiap individu atau kebanyakan mereka yaitu rukyatulhilal dengan mata kepala (*rukyat al-hilâl bi al'ain al-mujarradah*).⁴⁵⁵ Perintah tersebut dilatarbelakangi oleh ilat yang dinyatakan pada nas, yaitu keadaan umat yang ummi. Hukum tersebut berlaku tergantung pada ada atau tidaknya ilat tersebut. Oleh karena itu apabila umat telah bebas dari keadaan umminya maka mereka akan menjadi umat yang mampu menguasai baca tulis dan hisab, sehingga masyarakat dapat memperoleh kepastian tentang perhitungan awal bulan dan mereka telah meyakini hisab dengan pasti sebagaimana keyakinan mereka terhadap rukyat, bahkan lebih kuat lagi, maka wajiblah mereka berpedoman pada hisab saja.⁴⁵⁶

Syuhudi Ismail juga berpendapat sama. Ulama hadis Indonesia ini menuturkan bahwa perintah Nabi untuk memulai puasa dan berhari raya atas dasar melihat bulan tanggal satu kamariah dengan penglihatan mata kepala adalah atas pertimbangan keadaan umat Islam pada waktu itu. Mereka belum mampu melaksanakan kegiatan hisab awal bulan kamariah dan belum mungkin memanfaatkan alat-alat berteknologi canggih karena alat-alat yang demikian itu belum dikenal. Kalau umat Islam telah mampu, maka penyaksian tanggal satu kamariah boleh dengan menempuh kegiatan hisab yang sangat teliti dan menggunakan alat yang berteknologi canggih.⁴⁵⁷ Dengan demikian, menurut Syuhudi Ismail, perintah berpuasa berdasarkan penyaksian tanggal satu bulan kamariah dengan mata kepala tersebut bersifat dan berlaku secara temporal. Tatkala umat Islam telah memiliki pengetahuan dan teknologi tinggi, maka pengetahuan dan teknologi tersebut boleh dan bahkan harus digunakan untuk menyaksikan bulan tanggal satu Ramadan dan lain-lain.⁴⁵⁸

Terkait dengan pertanyaan apakah rukyatulhilal itu *ta'abbudi* atau *ma'qul al-ma'na*, Mustafa az-Zarqa (1420/1999 M) berpendapat bahwa perintah melakukan rukyatulhilal bukan karena rukyat itu sendiri adalah ibadah atau mengandung makna *ta'abbud*. Akan tetapi, perintah tersebut adalah karena rukyat itulah sarana yang mungkin dan mudah dilakukan saat itu untuk mengetahui mulai dan berakhirnya

⁴⁵⁵ Ahmad Muhammad Syakir, *Awâil asy-Syuhûr al-'Arabiyah hal Yajûzu Syar'an Itsbâtuha bi al-Hisâb al-Falakî* (Kairo: Mushtafa al-Babi al-Halabi, 1358 H.), 7-8.

⁴⁵⁶ *Ibid.*, 13.

⁴⁵⁷ M. Syuhudi Ismail, *Hadis Nabi yang Tekstual dan Kontekstual; Telaah Ma'ani al-Hadis tentang Ajaran Islam yang Universal, Temporal dan Lokal* (Jakarta: Bulan Bintang, 1994), 53-54.

⁴⁵⁸ *Ibid.*

bulan bagi orang yang keadaannya masih ummi di mana mereka tidak memiliki pengetahuan baca tulis dan ilmu astronomi.⁴⁵⁹ Bahkan, Az-Zarqa yakin bahwa andaikan ulama-ulama salaf yang menolak penggunaan metode hisab falaki itu masih hidup hingga sekarang dan menyaksikan kemajuan ilmu ini maka mereka akan mengubah pendapat mereka. Mereka dianugerahi oleh Allah keluasan cakrawala berpikir dalam memahami *maqâsid asy-syaria'ah*.⁴⁶⁰

Konsekuensi dari pengetahuan syar'i ini adalah, bahwa seandainya Nabi dan kaumnya pada waktu itu mempunyai pengetahuan baca tulis dan hisab, sehingga mereka mampu melakukan pelacakan benda-benda langit dan mampu mencatat serta menghitung peredarannya yang teratur, yang telah ditetapkan oleh Kekuasaan Allah, pastilah mereka menggunakan hisab⁴⁶¹ Selain itu az-Zarqa mengatakan bahwa perintah Nabi menggenapkan bulan yang sedang berjalan menjadi tiga puluh hari ketika hilal tertutup oleh suatu penghalang sehingga tidak dapat dirukyat seperti awan, kabut, atau lainnya tidak berarti bahwa bulan berjalan itu kenyataannya adalah tiga puluh hari. Akan tetapi, dapat saja hilal bulan baru telah lahir dan dapat dilihat seandainya cuaca terang, sehingga ketika itu terjadi maka keseokan hari yang mestinya adalah hari ketiga puluh dari bulan berjalan sesungguhnya adalah hari pertama bulan baru yang wajib kita berpuasa atau kita akhiri puasa kita. Hanya saja, karena kita tidak dapat mengetahui hal itu melalui rukyat fisik karena terhalang dan kita tidak mempunyai sarana lain selain rukyat, maka kita secara syariat dimaafkan apabila menggenapkan bulan Syakban itu menjadi tiga puluh hari yang sebenarnya hanya dua puluh sembilan hari di mana kita tidak berpuasa di hari pertama Ramadan. Allah tidak membebani seseorang kecuali sesuai dengan kemampuannya sebagaimana ditegaskan dalam al-Qur'an.⁴⁶²

Pendapat al-Qaradhawi, Ahmad Syakir dan az-Zarqa di atas sama dengan pendapat sejumlah ulama hadis yang telah dikemukakan pada sub bab sebelumnya, bahwa ilmu hisab tidak diketahui oleh bangsa Arab masa Nabi kecuali hanya sedikit. Karena itu, hukum yang ditetapkan kepada mereka adalah rukyat untuk menghindari kesulitan mereka dalam menghitung. Selain itu, rukyat merupakan media paling konkrit (saat itu) dan mendasar dalam memantapkan keyakinan soal masuk dan

⁴⁵⁹Majdi Ahmad Makkî, *Fatâwa Mustafâ az-Zarqâ* (Damaskus: Dar al-Qalam, cet. ke-4, 2010), 161-162.

⁴⁶⁰*Ibid.*, 158.

⁴⁶¹*Ibid.*, 162.

⁴⁶²*Ibid.*, 163.

berakhirnya bulan Ramadan. Dalam hal ini sejumlah ulama (*ahl al-'ilmi*) menuturkan janganlah berpuasa Ramadan hingga yakin telah keluar dari Bulan Syakban, dan jangan pula berlebaran sebelum memiliki keyakinan yang serupa, keluar dari Bulan Ramadan. Inilah prinsip dasar yang digunakan oleh para ulama, janganlah bergeser dari posisi yang diambil kecuali dengan keyakinan, dan janganlah menukar keyakinan itu dengan keraguan.⁴⁶³

Dari paparan di atas ditangkap kesan bahwa sebetulnya Nabi menginginkan hisab sebagai metode penentuan awal bulan kamariah, namun karena melihat kondisi umat saat itu yang tidak dapat baca tulis dan tidak paham hisab maka Nabi memerintahkan metode rukyat sebagai metode alternatif dan sementara sesuai dengan kemampuan mereka. Hal ini sejalan dengan teori Muhammad Syahrur, *kainûnah* (kondisi obyektif umat saat itu), *sairûrah* (proses yang berjalan) dan *şairûrah* (keadaan “menjadi” yang dicita-citakan) dalam arti bahwa syariat tentu memiliki cita-cita ideal namun Nabi sebagai sang pembawa risalah juga tidak dapat menutup mata terhadap kondisi obyektif umat saat itu. Oleh karena itu, umat ini akan dituntun untuk menuju cita-cita ideal tersebut secara bertahap dan berproses. Dalam konteks ini, Muhammad Qasim al-Mansi mengatakan bahwa pastinya perubahan itu akan terus menerus terjadi karena itu merupakan bagian dari hukum kehidupan (*sunah al-hayât*), hanya saja perubahan itu dapat berupa kemajuan (*taqadduman*) dapat juga berupa kembali ke belakang (*rujû'an ila al-khalaf*). Hukum berlaku atau tidak tergantung pada ada atau tidaknya ilatnya. Apabila ilat dan maslahat yang melatari hukum itu berubah maka seharusnya hukum pun ikut berubah, disesuaikan dengan ilat dan maslahat yang baru.⁴⁶⁴

Selain itu, dasar hukum puasa Ramadan yang paling utama adalah ayat-ayat al-Qur'an, sedangkan hadis yang berisi petunjuk Nabi, sebagaimana fungsi bayannya merupakan petunjuk teknis dan tafsir terhadap perintah di ayat tersebut. Sudah dimaklumi bahwa petunjuk teknis dan tafsir sifatnya kontekstual, historis dan banyak faktor yang melingkupi lahirnya tafsir tersebut. Tafsir tersebut adalah untuk kebutuhan zamannya, sehingga dimaklumi apabila disesuaikan dengan kondisi masyarakat sasaran tafsir tersebut. Hal ini sejalan dengan pendapat Said Aqil al-Munawwar dan Abdul Mustaqim bahwa kebanyakan hadis berbicara mengenai soal-

⁴⁶³ Ibnu Abdil al-Bar, *at-Tamhîd*, 339-340.

⁴⁶⁴ Muhammad Qasim al-Mansî, *Taghayyur az-Zurûf wa atsaruha fi Ikhtilâf al-Ahkâm fi asy-Syariat al-Islâmiya*, (Kairo: Dar as-Salam, 2010), 535.

soal yang bersifat teknis dan kasuistik, sehingga boleh jadi semangat (*ruh*)-nya atau ideal moralnya bersifat universal namun teks bersifat *bayân al-waqâ'i* yang mengungkap realitas empiris masyarakat waktu itu.⁴⁶⁵

Sebagaimana telah disebutkan di atas bahwa ayat al-Qur'an yang terkait dengan waktu memulai puasa Ramadan ini adalah QS; al-Baqarah: 185 (*fa man syahida minkum asy-syahra falyaṣumhu*), dan kata *syahida* “hadir” (*hudhur*), “mengetahui” (*al-‘ilm*), dan “pemberitahuan” (*al-i‘lam*). Oleh karena itu, menurut Ali Syah, perintah berpuasa kepada orang yang telah “menyaksikan” bulan (Ramadan) dapat diurai dengan ketiga makna berikut. Pertama, kepada setiap Muslim yang “hadir” (tidak sedang musafir) dalam Bulan Ramadan wajib berpuasa. Kedua, kepada setiap Muslim yang “mengetahui” masuknya bulan Ramadan wajib berpuasa. Ketiga, kepada setiap Muslim yang “diberitahu” masuknya Bulan Ramadan wajib berpuasa.⁴⁶⁶ Oleh karena itu, penting sekali mendudukan pemahaman hadis Nabi pada tempat yang proporsional; kapan dipahami secara tekstual, kontekstual, universal, situasional, maupun lokal.

Oleh karena itu, Ali Syah melanjutkan, tidak ada celah untuk menafsirkan ayat tersebut dengan “kepada setiap Muslim yang melihat (dengan mata kepala) hilal wajib berpuasa. Karena penafsiran itu tentu menyalahi kaidah Bahasa Arab. Selain itu, Ali Syah menunjukkan bahwa kata *syahida* berulang kali disebutkan dalam al-Qur'an dan tidak satu pun yang bermakna “melihat dengan mata kepala”.⁴⁶⁷ Oleh karena itu, dapat dikatakan bahwa kesaksian (dengan tiga makna di atas) akan datangnya bulan Ramadan adalah sebab syar'i yang sebenarnya (*as-sabab asy-syar'i al-haqiqi*), bukan rukyat.⁴⁶⁸

c. Implikasi Pemahaman Hadis

Saat ini zaman telah berubah. Ilmu pengetahuan dan teknologi termasuk di bidang astronomi sudah sangat berkembang pesat. Ilmu ini telah mencapai tingkat kemajuan dan akurasi sedemikian tinggi sehingga dapat dipercaya dan diperpegangi kebenarannya. Jangankan bulan baru, peristiwa gerhana matahari atau gerhana bulan termasuk pergerakan benda-benda langit lainnya pun sudah dapat diketahui secara

⁴⁶⁵Said Aqil Husin al-Munawwar dan Abdul Mustaqim, *Asbab al-Wurud; Studi Kritis Hadis Nabi Pendekatan Sosio-Historis-Kontekstual* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), 25.

⁴⁶⁶Ali Syah, *al-Hisâbât*, 31.

⁴⁶⁷Ayat-ayat dimaksud adalah: al-Baqarah: 185, Fushshilat: 20-21, az-Zukhruf:86 Pada ketiga ayat ini kata “syahida” bermakna “menjelaskan” dan “mengetahui”. Lihat *Ibid.*, 31-35.

⁴⁶⁸*Ibid.*, 35.

pasti jauh hari sebelumnya, kapan dan jam berapa akan terjadi. Karena itu, sebagaimana menurut az-Zarqa, ilmu yang dalam dunia Islam ini dikenal dengan ilmu hisab falaki, lebih reliabel dan lebih akurat dalam menetapkan hilal dari pada memegang keterangan dua saksi yang tidak bebas dari halusinasi dan kekeliruan penglihatan itu, juga tidak terlepas dari dusta untuk tujuan dan kepentingan tertentu yang tersembunyi meski kita sudah berusaha untuk membuktikan keadilan mereka secara lahir.⁴⁶⁹

Kecenderungan untuk lebih mempercayai hasil perhitungan astronomis ini semakin menguat, termasuk di Indonesia. Organisasi NU yang sejak dulu berpegang kuat pada metode rukyat mulai menerima dan mengolaborasi perhitungan hisab yang didukung dengan data-data astronomis. Menurut T. Djamaluddin, sejak tahun 1994, PBNU telah membuat pedoman bahwa kesaksian hilal dapat ditolak bila semua ahli hisab sepakat menyatakan hilal tidak mungkin dirukyat. Secara lebih tegas dinyatakan kesaksian rukyatulhilal dapat ditolak bila tidak didukung ilmu pengetahuan atau hisab yang kuat.⁴⁷⁰ Prinsip penolakan ini terbukti dalam sidang isbat penentuan Idulfitri 1998 (1418 H). Sebagai contoh, kesaksian hilal di Cakung dan Bawean ditolak lantaran hilal masih di bawah kriteria dua derajat *imkânurrukyat*.

Meskipun masih harus berstandar 2 derajat dengan kriteria *imkânurrukyat*, keputusan ini memiliki implikasi signifikan. Pertama, NU telah menerima hisab. Padahal, sejak 1926 organisasi terbesar di Indonesia ini sangat kuat menganut metode rukyat dan *itmâmil 'adadi tsalatsîna yauman (Istikmâl)* dalam penetapan awal bulan kamariah. Metode hisab tidak mendapat ruang sama sekali. Dalam munas Alim Ulama Situbondo disebutkan dalam *ahkâmul fuqahâ* no. 342: “Penetapan Pemerintah tentang awal Ramadan dan Syawal dengan menggunakan dasar hisab, tidak wajib diikuti. Sebab menurut jumbuh salaf bahwa penetapan Ramadan dan awal Syawal itu hanya *bi ar-rukyat au itmâmil 'adadi tsalatsîna yauman*”⁴⁷¹

⁴⁶⁹Makki, *Fatâwa Mustafâ az-Zarqâ*, 162. Dapat juga dibaca pada Mustafa Ahmad az-Zarqa, “Tentang Penentuan Hilal Dengan Hisab Pada Zaman Sekarang”, dalam *Hisab Bulan Kamariah; Tinjauan Syar'i Tentang Penetapan Awal Ramadhan, Syawal dan Dulhijjah* (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, cet. ke-3, 2012), 103.

⁴⁷⁰T.Djamaluddin, “Pengertian dan Perbandingan Mazhab Tentang Hisab dan Rukyat dan Mathla’ (Kritik Terhadap Teori Wujud Hilal dan Mathla’ Wilayah Hukmi)”, Makalah, disampaikan pada musyawarah Nasional Tarjih ke 26, PP Muhammadiyah, Padang 1-5 Oktober 2003, 5.

⁴⁷¹H. Imam Ghazali dan A. Ma'ruf Asrori, *Ahkamul Fuqaha, Solusi Problematika Aktual Hukum Islam, Keputusan Muktamar, Munas dan Konbes Nahdhatul Ulama (1926-1999 M.)* (LTN-NU Jawa Timur dan Diantama, cet. ke-2, 2004), 388.

Kedua, kedudukan hisab jauh lebih kuat ketimbang rukyat, atau dengan bahasa lain bahwa hisab telah diposisikan *qat'î* sedangkan rukyat pada posisi *ẓannî*. Hal mana kesaksian hilal ditolak bila semua ahli hisab sepakat menyatakan hilal tidak mungkin dirukyat. Demikian pula, ketika data astronomi menyebutkan bahwa hilal telah mencapai dua derajat, maka—meskipun hilal tidak berhasil dirukyat akibat mendung misalnya—bulan baru dianggap telah masuk. Kesaksian rukyatulhilal tidak dapat diterima atau ditolak bila tidak didukung ilmu pengetahuan atau hisab yang akurat. Pada kondisi ini metode rukyat konvensional seolah sebagai media pembantu sementara perhitungan hisab adalah yang lebih kuat dan utama.

Demikianlah ruang dan waktu telah berubah, maka hukum pun semestinya berubah ketika dinilai tidak relevan lagi. Namun ini tidak berarti untuk melepaskan sendi-sendi akar keislaman, tetapi justru untuk memberi ruang gerak yang lentur-dinamis bagi pertumbuhan Islam di masa yang akan datang di mana tantangan zamannya akan semakin bertambah kompleks.⁴⁷² Setiap ruang dan waktu memiliki hukum tersendiri yang dapat saja berbeda dengan hukum sebelum maupun sesudahnya. Hal ini sesuai dengan formula yang menyatakan bahwa ajaran Islam *ṣâlihun li kulli zamân wa makân*, di mana hukum-hukumnya bersifat fleksibel dan elastis. Karena hukum adalah milik zaman dan untuk kemaslahatan umat di zaman itu, maka hukum seharusnya fleksibel dan selalu terbuka untuk didialogkan dengan perkembangan. Kaidah hukum menyebutkan bahwa *taghayyur al-aḥkâm bi taghayyur al-azmân wa al-makân* (hukum boleh berubah karena perubahan ruang dan waktu).⁴⁷³

Oleh karena itu, ke depan akan lebih baik apabila penentuan bulan baru Ramadan, Syawal dan Zulhijah dan bulan kamariah yang lain dilakukan dengan metode astronomis atau yang lebih sering disebut dengan hisab falaki. Memang Nabi, menurut sejumlah hadis yang telah disebutkan pada bab sebelumnya, pernah melarang menggunakan hisab karena ilmu ini dinilai hanyalah mengandung perkiraan dan asumsi, serta ilmu sihir dan kegaiban. Akan tetapi, sebagaimana menurut Ali Syah, perlu dipahami bahwa ilmu hisab falaki yang ada saat ini jauh berbeda dengan ilmu

⁴⁷²M. Amin Abdullah, *Studi Agama; Normativitas atau Historisitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 310.

⁴⁷³Muhammad Qasim al-Mansi menyebutkan bahwa tidak semua perubahan ruang dan waktu mengharuskan perubahan hukum. Ada sejumlah kaidah yang harus dipenuhi sehingga perubahan hukum itu dapat terwujud, yaitu: perubahan tersebut tidak bertentangan dengan nash-nash syariat, perubahan tersebut terjadi secara berkelanjutan dan dominan (*muttharidan aw ghaliban*) dalam masyarakat, perubahan tersebut sifatnya *jauhary*, perubahan tersebut terjadi secara meyakinkan atau setidaknya mendekati (*yaqinan aw qariban min al-yaqin*), perubahan tersebut relevan dengan *maqashid asy-syariat*. Lihat penjelasannya dalam al-Mansi, *Taghayyur*, 510-564.

hisab yang dicela itu. Saat ini kita membahas ilmu hisab falaki dari para ulama falak yang mumpuni dan mampu mengkaji pergerakan benda-benda langit dan bintang-bintang. Mereka mampu menentukan waktu lahirnya bulan baru dan bintang-bintang yang kemudian dijadikan referensi dalam penentuan kalender tahunan, jadwal salat serta jadwal imsakiah—berbuka puasa Ramadan.⁴⁷⁴ Para ulama falak saat ini bukanlah tukang ramal yang mengaku mengetahui perbintangan, baik pergerakan maupun perhitungannya sehingga dapat menyampaikan hari-hari bahagia dan susah bagi kita.

Oleh karena itu, jelaslah bahwa sebab-sebab yang melatarbelakangi penolakan para ulama salaf itu telah berubah. Saat ini umat Islam tidak *ummi* lagi. Ilmu hisab falaki sudah sangat lebih ilmiah, akurat, mencengangkan dan tidak ada ruang untuk meragukannya. Oleh karena itu hisab falaki, dalam kaitannya dengan hilal, dapat memenuhi tujuan syariat dalam perintah rukyatulhilal yaitu akurasi perhitungan tentang masuk dan keluarnya bulan ibadah. Tujuan ini dapat tercapai dengan hisab falaki jauh melebihi pencapaian rukyat tradisional. Rukyat tradisional, sebagaimana diketahui, sangat bergantung pada perangkat-perangkat eksternal yang memengaruhi kebenaran dan akurasinya, mulai dari kondisi langit yang berawan, daya penglihatan seseorang, hingga posisi jauh atau dekatnya hilal terhadap matahari. Kebanyakan perangkat tersebut menjadikan rukyat itu *dzanni* (dugaan), sementara hisab falaki yang meyakinkan sifatnya *qat'i ats-tsubût* (kuat) *qat'i ad-diqqah* (akurat).⁴⁷⁵

Penolakan sejumlah ulama terhadap penggunaan metode hisab ini juga pernah terjadi saat awal penerapan metode hisab dalam penentuan waktu-waktu salat lima waktu (jadwal salat). Sebagaimana diketahui bahwa saat ini sudah sangat mudah untuk mengetahui waktu-waktu salat. Seorang muazin ketika hendak mengetahui apakah waktu salat zuhur misalnya sudah masuk atau belum, tidak perlu lagi keluar dari masjid melihat posisi matahari dan bayang-bayang benda di sekitarnya sebagaimana yang diajarkan Nabi melalui sejumlah hadisnya. Tetapi cukup melihat ke jadwal waktu salat yang dikeluarkan oleh Kementerian Agama dan menyesuaikannya dengan jam setempat. Jadwal salat ini merupakan ketetapan pemerintah berdasarkan hitungan hisab falaki.

Awalnya sejumlah ulama menolak penerapan ini. Mereka memerintahkan umat Islam berpegang pada sunah dan hadis-hadis Nabi yang menjadikan bayang-

⁴⁷⁴Ali Syah, *al-Hisâbât*, 4.

⁴⁷⁵*Ibid.*, 5

bayang di balik sinar matahari sebagai media satu-satunya dalam penentuan waktu-waktu salat. Salah satu ulama dimaksud adalah Imam Daqiq al-'Id (w.702/1302). Ulama Mesir ini berpendapat bahwa hisab tidak boleh menjadi pegangan dalam kaitannya dengan salat. Demikian pula dengan ulama-ulama Malikiyah. Mereka menolak keras bahkan memerangi salah seorang ulama mereka, al-Imam al-Qarafi (684/1285 M), karena menggunakan hisab falaki dalam menentukan waktu-waktu salat.⁴⁷⁶ Akan tetapi lambat laun suara penolakan itu hilang dan saat ini dapat disaksikan hampir—jika tidak mengatakan semuanya—seluruh masjid di dunia muslim menggunakan jadwal salat ini.

Muhammad Rasyid Ridha (1354/1935 M), seorang murid ternama Syeikh Muhammad Abduh (1323/1905 M), dalam salah satu artikelnya di Majalah al-Manârnya menuturkan bahwa penetapan awal bulan Ramadan dan awal bulan Syawal, seperti halnya penetapan salat lima waktu, dikaitkan oleh Pembuat Syariah (*asy-Syâri'*) kepada hal-hal yang mudah diketahui oleh masyarakat berperadaban maju dan berperadaban belum maju. Tujuannya adalah agar mudah mengetahui waktu-waktu tersebut, bukan untuk menjadikan rukyatulhilal sebagai ibadah itu sendiri.⁴⁷⁷

Penggunaan metode hisab falaki dalam penentuan awal bulan kamariah ini akan membawa beberapa maslahat. Pertama, membawa kemudahan karena cukup menunggu informasi astronomis dari pihak yang berwenang apakah bulan baru sudah masuk atau belum, sehingga tidak perlu melakukan pengamatan hilal secara fisik saat menjelang terbenamnya matahari, bahkan informasi tersebut dapat diterima jauh hari sebelum masuknya bulan baru. Kedua, dengan kesepakatan pada penggunaan metode hisab falaki, maka ibadah di bulan kamariah tersebut dapat dilaksanakan secara serentak setidaknya di Indonesia, tidak berbeda-beda sehingga syiar Islam dapat tampak lebih luas lagi. Memang Islam tidak pernah menutup ruang perbedaan asal tidak menimbulkan perpecahan, namun apabila keseragaman waktu pelaksanaan ibadah dan ritual tertentu dapat terwujud maka itu yang lebih baik.

Namun di ujung artikelnya itu, Muhammad Rasyid Ridha memberikan dua pilihan, antara mengamalkan rukyat atau berpegang pada hisab. Amalkan rukyat untuk menentukan semua waktu ibadah dengan berpegang pada lahir nas dan

⁴⁷⁶*Ibid.*, 7

⁴⁷⁷Ulasan tentang pendapat Muhammad Rasyid Ridha dalam hal ini dapat dilihat pada Jurnal *al-Manâr*, vol.1, No.28, tanggal 29 Syakban 1345 H.63-73.

memandang penentuan waktu itu sebagai ibadah di mana seorang muazin tidak boleh melakukan azan subuh sebelum melihat cahaya fajar sadiq terbentang memanjang di ufuk, dan sebelum melihat *zawâl* (tergelincirnya matahari) dan *ghurûb* (terbenamnya matahari) dan seterusnya. Mengamalkan hisab yang pasti itu karena ia lebih dekat pada maksud Pembuat Syariat, yaitu untuk mengetahui waktu-waktu secara pasti dan tidak dipertikaikan lagi. Adapun sikap mendua, yaitu mengamalkan rukyat pada ibadah tertentu dan mengamalkan hisab pada ibadah yang lain, menurutnya tidak didukung oleh dalil dan tidak ada seorang mujtahid pun yang menyatakannya.⁴⁷⁸

Hal lain yang perlu dicermati adalah di masa Nabi masyarakat Islam mampu merukyat hilal kurang dari standar visibilitas hilal yang saat ini ditetapkan. Peristiwa historis ini mengimplikasikan perlunya saat ini merumuskan kembali konsep *imkân a-rukyat* terutama dalam standar visibilitas hilal. Selama ini standar visibilitas yang ditetapkan mengacu pada teori dari lembaga-lembaga riset yang dapat saja berbeda dengan hasil yang diperoleh di lapangan saat observasi.

2. Kesaksian Melihat Hilal

Telah disebutkan di bab sebelumnya, bahwa syarat penetapan masuk dan berakhirnya bulan Ramadan adalah rukyatulhilal yang dikuatkan dengan kesaksian melihat hilal dari orang-orang yang dipercaya. Dalam beberapa kasus, seperti yang terekam dalam hadis-hadis di atas, Nabi tidak memerintahkan berpuasa atau berlebaran sebelum mendapat informasi dari sahabat bahwa mereka telah melihat hilal kecuali keadaan langit sedang mendung sehingga diputuskan untuk istikmal.

Pembahasan di bab sebelumnya juga telah disebutkan bahwa terkait dengan kesaksian melihat hilal saat Nabi dipaparkan dalam dua buah hadis *marfu-muttaşil* dan sejumlah jalur *mursal*. Kedua hadis tersebut adalah:

Hadis riwayat Ibnu Abbas:

أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ أَبِي رِزْمَةَ قَالَ أَنْبَأَنَا الْفَضْلُ بْنُ مُوسَى عَنْ سُفْيَانَ عَنْ سِمَالٍ عَنْ عِكْرِمَةَ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ جَاءَ أَغْرَابِيُّ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ رَأَيْتُ الْهِلَالَ فَقَالَ أَتَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّ صَوْمُوا مُحَمَّدًا عَبْدَهُ وَرَسُولَهُ قَالَ نَعَمْ فَتَنَادَى النَّبِيُّ

Artinya:

“Dari Ibnu Abbas, ia berkata: seorang Arab Badui menghadap ke Rasulullah dan berkata: Saya telah melihat hilal, Nabi bertanya: Apakah Anda bersaksi bahwa tidak ada tuhan selain Allah, dan Muhammad adalah hamba dan

⁴⁷⁸*Ibid.*

utusannya? Orang tersebut menjawab, benar ya Rasulullah. Nabi kemudian menyerukan untuk berpuasa.” (HR. an-Nasai 2085).

Hadis riwayat Ibnu Umar:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ خَالِدٍ وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ السَّمَرَقَنْدِيُّ وَأَنَا لِحَدِيثِهِ أَتَقَنَّ قَالَا حَدَّثَنَا مَرْوَانُ هُوَ ابْنُ مُحَمَّدٍ
عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ وَهْبٍ عَنْ يَحْيَى بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي بَكْرِ بْنِ نَافِعٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ عُمَرَ قَالَ تَرَاءَى النَّاسُ
الْهِلَالَ فَأَخْبَرْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنِّي رَأَيْتُهُ فَصَامَهُ وَأَمَرَ النَّاسَ بِصِيَامِهِ

Artinya:

Diceritakan oleh Nafi bahwa Ibnu Umar bercerita, suatu hari orang-orang berusaha melihat hilal (Ramadan), saya (sendiri) kemudian menyampaikan kepada Nabi bahwa saya melihatnya. Nabi kemudian berpuasa dan memerintahkan untuk berpuasa Ramadan.⁴⁷⁹

Riwayat Abi Usman:

حدثنا يزيد بن هارون عن عاصم عن أبي عثمان قال قدم علي رسول الله رجلا ن وافدان أعربيان فقال لهما
رسول الله أمتما قال نعم فقال لهما أهللتما قال نعم فأمر الناس فافطروا او صاموا⁴⁸⁰

Artinya:

Abi Usman berkata: dua orang utusan Badui menghadap ke Rasulullah (memberitakan kesaksian hilalnya). Nabi berkata kepadanya, apakah kalian muslim? Keduanya menjawab: benar Rasulullah. Nabi bertanya: ”apakah kalian telah melihat hilal?” Keduanya menjawab: benar Rasulullah. Maka Nabi memerintahkan berlebaran atau berpuasa.

a. Konteks Historis

Makna historis kesaksian melihat hilal ini sama dengan makna historis hadis-hadis rukyatulhilal yang telah dikemukakan di atas. Penulis tidak akan mengemukakan hal itu di sub bahasan ini untuk menghindari pengulangan. Sebagai tambahan, sesuai hasil penelusuran penulis, bahwa dengan mengacu pada hadis riwayat Ibnu Abbas sejumlah ulama berpendapat bahwa kesaksian seorang muslim saja (terkait hilal Ramadhan) dapat diterima. Pendapat ini dianut oleh Ibn al-Mubarak, Imam Syafii dalam salah satu kaulnya, serta Imam Ahmad dan para ulama Kufah. Namun pendapat ini tidak diterima oleh Ishaq. Menurutnya puasa (Ramadan) tidak dilakukan kecuali dengan kesaksian dua orang, bukan seorang saja. Akan tetapi untuk

⁴⁷⁹Menurut al-Mubârafûry, hadis ini telah disahihkan oleh Ibnu Hibban dan al-Hakim. Baca ‘Aun al-Ma’bud, CD Program Barnâmiij.

⁴⁸⁰Hadis no. 9468, Abdillâh bin Muhammad Abi Syaibah al-Kufî (W. 235), *Muṣannaf Abi Syaibah*, Juz II (Riyadh: Maktabah ar-Rusydi, 1409 H), 320.

konteks lebaran tidak ada perbedaan bahwa informasi tentang tampaknya hilal tidak akan diterima kecuali dengan kesaksian dua orang.⁴⁸¹

Namun yang diperselisihkan dari hadis Ibnu Abbas ini adalah soal waktu, kapan orang Arab badui itu melihat hilal. Ada yang berpendapat di siang hari, sehingga ketika ia mengabarkan kepada Nabi maka Nabi memerintahkan agar umat Islam yang sudah terlanjur makan di siang hari itu hendaklah berpuasa di sisa waktu yang ada (hingga maghrib), sedangkan mereka yang belum pernah makan dan minum hendaklah berpuasa. Namun menurut az-Zili'î ini adalah hadis *gharîb*,⁴⁸² dan telah disebutkan oleh Ibnu al-Jauzy dalam *at-Tahaqquq*-nya bahwa hadis ini tidak dikenal. Yang dikenal adalah hadis orang Badui tersebut mengutarakan kesaksiannya dan kemudian Nabi memerintahkan berpuasa di esok harinya.⁴⁸³ Az-Zi'î menyebutkan bahwa lafaz Imam ad-Daruqutni (385/995 M) dalam hal ini sangat jelas bahwa orang Badui tersebut menghadap di malam hari Ramadan.

Menurut aṣ-Ṣan'ânî (1182/1768 M), pemahaman lain yang diperoleh dari hadis Ibnu Abbas ini adalah bahwa hal yang paling mendasar bagi seorang muslim (yang mengaku melihat hilal) adalah *'adâlah*-nya, karena yang dituntut dari yang bersangkutan adalah syahadat semata. Dalam persoalan hilal ini pula hukum yang berlaku adalah “pemberitahuan” (*jarâ majra al-ikhbâr*) bukan persaksian (yang mewajibkan dua saksi). Sebuah pemberitahuan hanya cukup dengan iman dan pengucapan syahadatain.⁴⁸⁴

Al-Mubârafûry menjelaskan bahwa ungkapan *إِنِّي رَأَيْتُ الْهِلَالَ* pada hadis tersebut menunjukkan bahwa pemberitahuan telah melihat hilal itu sudah cukup, tidak mesti dengan syahadat ataupun pengakuan.⁴⁸⁵ Selanjutnya, pertanyaan Nabi kepada *a'rabi* tersebut *فَقَالَ أَشْهَدُ أَنَّ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ* menunjukkan bahwa beragama Islam merupakan syarat dalam kesaksian tersebut. Artinya kesaksian dari seorang nonmuslim tidak dapat diterima.⁴⁸⁶ Hal yang sama juga dikemukakan dalam syarah Sunan an-Nasai, bahwa pertanyaan Nabi tersebut untuk mengetahui keislaman Badui

⁴⁸¹Hadis no. 627, “Kitab aṣ-Ṣaum” at-Turmudzî, *Sunan*, CD Program *Barnâmiġ*.

⁴⁸²Hadis *gharîb* adalah hadis yang diriwayatkan seorang periwayat saja. Lihat Mahmud aṭ-Ṭahhân, *Taisîr Muṣṭalâh*, 28.

⁴⁸³Az-Zili'î, *Naṣb al-Râyah*, Juz II, 435.

⁴⁸⁴Muhammad bin Ismail al-Kahlânî aṣ-Ṣan'ânî), *Subul as-Salâm Syarah Bulûġ al-Marâm min Jam'i Adillat al-Aḥkâm*, Juz II (Bandung:Dahlan, t.th.), 153.

⁴⁸⁵Syarah Sunan Abi Daud dalam CD Program *Barnâmiġ*.

⁴⁸⁶Syarah Sunan at-Turmudzi dalam CD Program *Barnâmiġ*.

tersebut. Setelah ia menyatakan keislamannya dan di saat yang sama langit mendung, Nabi kemudian menerima informasinya tanpa menelusuri lebih lanjut dalam apakah Badui tersebut *adil* atau tidak, budak atau merdeka. Namun ada juga pendapat yang menyebutkan bahwa penelusuran *adâlah* tidak penting lagi saat itu mengingat seluruh sahabat Nabi telah dijamin *adâlah*-nya.⁴⁸⁷

Kesakisan (hilal Ramadan) dari satu orang diterima oleh Ibnu al-Mubarak (1394/797 M), Imam Syafii, (dalam salah satu *qaul*-nya), Imam Ahmad dan Abu Hanifah, dan ini dinilai merupakan pendapat jumhur ulama dengan berdasar pada riwayat Ibnu Umar di atas.⁴⁸⁸ Sementara itu, pendapat Ishaq yang tidak menerima kecuali dengan kesaksian dua orang juga dipegangi oleh Imam Malik, Imam al-Laits (175/791 M), al-Auza'i (158/774 M), Sofyan Tsauri (162/778 M) dan Imam Syafii (*qaul*-nya yang lain) merujuk pada hadis Abd ar-Rahman bin Zaid bin al-Khatthab. Saat sedang berkhotbah di depan orang banyak tentang *yaum asy-syak* (hari yang diragukan) ia berkata:

أَلَا إِنِّي جَالَسْتُ أَصْحَابَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَسَأَلْتُهُمْ أَنَّهُ حَدَّثُونِي أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ " صُومُوا لِرُؤْيَيْهِ وَأَفْطِرُوا لِرُؤْيَيْهِ وَأَنْسِكُوا لَهَا , فَإِنْ غَمَّ عَلَيْكُمْ فَأَتُوا ثَلَاثِينَ يَوْمًا , فَإِنْ شَهِدَ شَاهِدَانِ مُسْلِمَانِ فَصُومُوا وَأَفْطِرُوا " ⁴⁸⁹

Artinya:

“Saya telah duduk dan bertanya kepada sejumlah sahabat Nabi. Mereka menceritakan bahwa Rasulullah pernah berkata: ”berpuasa kalian karena melihatnya (hilal) dan berlebaranlah karena melihatnya dan tetaplah padanya. Apabila tertutup awan maka sempurnakanlah tiga puluh hari, dan jika disaksikan oleh dua orang muslim maka berpuasa dan berlebaranlah.”

Imam an-Nawawi (676/1277 M) dalam kitab *Syarah Muslim*-nya menyebutkan bahwa melihat hilal untuk memulai puasa Ramadan cukuplah seorang atau dua orang saja, tidak dipersyaratkan harus dilihat oleh setiap orang, namun ketika akan berlebaran semua ulama tidak membolehkan kesaksian seorang muslim saja, tetapi minimal dua orang, kecuali Abu Tsaur (240/854 M) yang membolehkan kesaksian seorang saja.⁴⁹⁰ Menurut al-Mubarakfury, pendapat para ulama tersebut

⁴⁸⁷Syarah Sunan an-Nasai dalam CD Program *Barnâmiij*. Lihat juga Syarah Sunan Abi Daud dalam CD Program *Barnâmiij*.

⁴⁸⁸Menurut al-Mubârakfûri, hadis ini telah disahihkan oleh Ibnu Hîbbân dan al-Hâkim. Baca syarah Sunan Abi Daud di CD Program *Barnâmiij*.

⁴⁸⁹Hadis no 18137, Ahmad, Musnadnya; no. 2087, an-Nasâi, *Sunan*. Namun pada riwayat an-Nasâi lafaz "*muslimâni*" tidak ditemukan.

⁴⁹⁰An-Nawâwi, *Syarah*, 157-158

disandarkan kepada riwayat Imam ad-Daruqutni dan at-Thabrani (360/970 M) dari jalur Thariq bin Thawus. Thariq menceritakan bahwa suatu hari ia berada di Kota Madinah, saat itu ia bersama Ibnu Umar dan Ibnu Abbas. Tiba-tiba datanglah seseorang yang memberitakan bahwa ia telah melihat hilal. Ibnu Umar dan Ibnu Abbas membolehkannya dan keduanya berkata bahwa Nabi membolehkan atau menerima kesaksian seorang (saja) terhadap hilal Ramadan, dan tidak menerimanya pada hilal Syawal kecuali dengan kesaksian dua orang.⁴⁹¹

Imam ad-Daruqutni—menurut penjelasan al-Mubarakfury—meyebutkan bahwa hadis ini daif karena pada sanadnya hanya Hafash bin Umar al-Aily, seorang diri yang meriwayatkannya, sementara ia dikenal sebagai rawi yang tidak memiliki kualifikasi sahih. Dalam hal ini al-Mubarakfuri mengkritik para ulama yang berhujah dengan hadis ini tentang ketidakbolehan satu orang saksi terhadap hilal Syawal, sementara mereka sudah mengetahui bahwa hadis ini tidak sahih. Ulama pensyarah Sunan at-Turmudzi ini menyarankan agar berhujah pada hadis Abd ar-Rahman bin Zaid di atas dan hadis al-Harits bin Hatib yang mengharuskan kesaksian dua orang dalam hal hilal Ramadan maupun Hilal Syawal.

b. Pengembangan Makna Hadis

Dari riwayat di atas dapat dilihat perbedaan respons Nabi terhadap orang yang menyampaikan kesaksiannya terhadap hilal. Kepada orang Badui itu Nabi menanyakan keislamannya sebelum menerima kesaksiannya, sedangkan kepada Ibnu Umar Nabi langsung menerimanya tanpa bertanya tentang keislamannya. Hal ini setidaknya memberi dua pesan berikut:

- a. Bahwa yang dibutuhkan dari seorang saksi soal hilal adalah kredibilitas (keislaman dan kejujuran) yang telah dikenal oleh masyarakat. Kepada orang Badui, Nabi menanyakan keislamannya karena boleh jadi Nabi belum mengenalnya sebagai seorang muslim. Kepada Ibnu Umar, tentu Nabi tidak akan menanyakan itu mengingat Ibnu Umar adalah seorang sahabat terdekatnya, putra Umar bin al-Khattab, bahkan merupakan saudara iparnya. Dengan interaksinya sehari-hari Nabi tentu sangat mengenal kredibilitasnya. Hal ini seolah memberi kesan bahwa jaminan akurasi dan validitas informasi tersebut telah terjamin dalam keislaman seseorang mengingat teori bahwa seluruh sahabat adil tidak mungkin berdusta. Padahal dipahami juga bahwa tidak akuratnya informasi seseorang tidak hanya

disebabkan oleh moralitas buruk dan kebohongan sang pemberi informasi, tetapi karena kekeliruan yang bersifat manusiawi (*human error*).

- b. Ketika kredibilitas seorang saksi telah diakui maka dia tidak mesti lagi disumpah sebelum menyatakan kesaksiannya. Hal ini berbeda dengan praktik di Indonesia di mana tim observasi hilal mesti disumpah sebelum mengutarakan kesaksiannya tentang hilal. Namun, apabila hal ini dipahami sekedar penguat untuk lebih meyakinkan kejujuran dan kebenaran informasinya maka tidak ada masalah.

c. Implikasi Pemahaman Hadis

Terkait dengan itu, sekarang ini di mana ilmu astronomi sudah sangat berkembang pesat dan akurasi serta validitas informasinya tidak diragukan lagi, maka hemat penulis sumber informasi hilal dapat saja didelegasikan pada lembaga-lembaga yang kredibilitasnya telah diakui di bidangnya seperti LAPAN (Lembaga Penerbangan dan Antariksa Negara) atau Lembaga-lembaga lain yang memiliki kemampuan perhitungan astronomi mumpuni dan dikelola oleh tenaga-tenaga muslim. Untuk menguatkan informasi tersebut maka data-data dari lembaga tersebut dapat dicetak sehingga dapat dilihat secara visual oleh para penentu kebijakan atau unsur pemerintah yang terkait.

3. Memahami Matlak

Perdebatan lain yang tak kalah pentingnya dalam konteks rukyatulhilal adalah matlak. Kata ini berasal dari kata *ṭala'a* yang berarti terbit, yang kemudian diartikan dengan tempat terbitnya benda-benda langit.⁴⁹² Namun dalam konteks rukyatulhilal, matlak diartikan dengan batas daerah berdasarkan jangkauan dilihatnya hilal atau dengan kata lain batas geografis keberlakuan rukyat. Dari sini kemudian muncul istilah *ikhtilâf al-maṭâli'* (perbedaan matlak).⁴⁹³

Sebagaimana telah dikemukakan pada bab sebelumnya bahwa hadis yang dijadikan dalil tentang matlak ini hanya satu, diriwayatkan oleh Kuraib, seorang tabiin. Hadis tersebut adalah:

⁴⁹²Pendapat berbeda dikemukakan oleh Muh. Nashirudin. Menurutnya, kata *maṭla'* dengan huruf *lam* yang *fathah* bermakna waktu atau zaman munculnya bulan, bintang dan matahari. Sedangkan kata *maṭli'* dengan huruf *lam kasrah* bermakna tempat munculnya bulan, bintang dan matahari. Makna ini didasarkan pada Q.S al-Qadr (97): 5 dan Q.S.al-Kahfi [18]: 90. Lihat Nashirudin, "Tinjauan fikih", 184.

⁴⁹³Azhari, *Ensiklopedi*, 139.

عَنْ كُرَيْبٍ أَنَّ أُمَّ الْفَضْلِ بِنْتَ الْحَارِثِ بَعَثَتْهُ إِلَى مُعَاوِيَةَ بِالشَّامِ قَالَ فَقَدِمْتُ الشَّامَ فَقَصَيْتُ حَاجَتَهَا وَاسْتَهْلَ عَلَيَّ رَمَضَانَ وَأَنَا بِالشَّامِ فَرَأَيْتُ الْهِلَالَ لَيْلَةَ الْجُمُعَةِ ثُمَّ قَدِمْتُ الْمَدِينَةَ فِي آخِرِ الشَّهْرِ فَسَأَلَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا ثُمَّ ذَكَرَ الْهِلَالَ فَقَالَ مَتَى رَأَيْتُمُ الْهِلَالَ فَقُلْتُ رَأَيْتُهُ لَيْلَةَ الْجُمُعَةِ فَقَالَ أَنْتَ رَأَيْتَهُ فَقُلْتُ نَعَمْ وَرَأَاهُ النَّاسُ وَصَامُوا وَصَامَ مُعَاوِيَةُ فَقَالَ لَكِنَّا رَأَيْنَاهُ لَيْلَةَ السَّبْتِ فَلَا نَزَالَ نَصُومُ حَتَّى نَكْمِلَ ثَلَاثِينَ أَوْ نَرَاهُ فَقُلْتُ أَوْ لَا تَكْتَفِي بِرُؤْيَا مُعَاوِيَةَ وَصِيَامِهِ فَقَالَ لَا هَكَذَا أَمَرَنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَشَكَ يَحْيَى بْنُ يَحْيَى فِي تَكْتِفِي أَوْ تَكْتَفِي⁴⁹⁴

Artinya:

”Disampaikan oleh Kuraib bahwa Ummu al-Fadel binti al-Harits mengutusnyanya untuk menemui Muawiyah di Syam. Kuraib menceritakan: Saya tiba di Syam, telah menunaikan keperluan Ummu al-Fadel, dan melihat hilal (Ramadan) pada malam Jumat di sana. Kemudian saya tiba di Madinah di akhir bulan (Ramadan) maka saya ditanya oleh Abdullah bin Abbas dan menyebut hilal. Ibnu Abbas bertanya: Kapan kalian melihat hilal? Saya menjawab: Kami melihatnya pada malam Jumat. Ibnu Abbas bertanya: Kamu yang melihatnya? Saya menjawab: Ya, orang-orang pun melihatnya, mereka berpuasa dan Muawiyah ikut berpuasa. Ibnu Abbas berkata: Akan tetapi kami (di Madinah) melihatnya di malam Sabtu dan kami akan terus berpuasa hingga genap tiga puluh hari atau hingga melihat (hilal Syawal)-nya. Kemudian saya bertanya: Apakah tidak cukup bagi Anda rukyat Muawiyah dan puasanya? Ia menjawab: Tidak, Rasulullah memerintahkan kepada kita demikian.”

a. Konteks Historis

Sebelum membahas materi hadis Kuraib ini, penulis akan mengemukakan data-data historis kemunculannya terlebih dahulu. Informasi dari hadis di atas yang perlu dicermati dalam penelusuran historisnya adalah; pertama, Kuraib berangkat ke Damaskus (daerah Syuriah) karena diutus oleh Ummu al-Fadel (ibu kandung Abdullah bin Abbas) untuk menemui Muawiyah bin Abi Sofyan (60/680 M). Kedua, Muawiyah berada di Damaskus, namun tidak dijelaskan status keberadaannya di sana, apakah sebagai gubernur atau khalifah? Ketiga Kuraib, Muawiyah dan penduduk Damaskus melihat hilal Ramadan pada malam Jumat.

Rukyatulhilal pada malam Jumat di Damaskus oleh Kuraib, Muawiyah dan penduduk Damaskus di atas akan dieksplorasi dikaitkan dengan status keberadaan Muawiyah di sana. Menurut data sejarah, sebagaimana yang dikemukakan oleh Syamsul Anwar, Muawiyah berada di Damaskus selama empat tahun. Dua puluh tahun pertama sebagai gubernur sejak zaman Umar bin Khattab, dan dua puluh tahun

⁴⁹⁴Hadis no. 1819, Muslim, *Ṣaḥīḥ*, CD Program *Barnâmiḥ*.

kedua sebagai khalifah sejak tahun 41/661 hingga wafatnya pada tahun 60/680.⁴⁹⁵ Data periode keberadaan Muawiyah di Damaskus dapat diperpendek dengan memasukkan data wafatnya Ummu al-Fadel dan data kelahiran Kuraib. Namun hal itu tidak dapat dilakukan karena terjadi perbedaan informasi dari para ahli sejarah Islam mengenai waktu wafatnya ibu kandung Ibnu Abbas tersebut.

Para biografer memperkirakan ia meninggal pada zaman Usman bin Affan (24-35 H/644-656 M). Namun catatan lain menyebutkan seperti dari Balazuri, at-Tabari (310/922 M), Ibnu Hibban (354/965 M), Ibnu al-Atsir (630/1232 M), Ibnu Abd al-Barr bahwa masih hidup pada zaman Ali menjelang Perang Jamal (36/656) karena ia mengutus orang untuk memberi tahu Ali tentang keberangkatan Aisyah ke Irak (Basrah) menjelang perang tersebut. Sementara Ibnu al-Jauzi memasukkan namanya dalam daftar orang penting yang meninggal tahun 24/645.⁴⁹⁶ Data-data ini menunjukkan ketidakpastian waktu meninggalnya Ummu al-Fadel.

Adapun tentang Kuraib⁴⁹⁷ semua sepakat bahwa ia meninggal pada tahun 98/717. Namun tidak diketahui secara pasti tahun kelahirannya. Dalam hal ini Syamsul Anwar mengandaikan Kuraib memiliki usia tujuh puluh tahun, maka ia lahir sekitar tahun 28/648, dan bila diandaikan berusia delapan puluh tahun, maka ia lahir sekitar 18/639, dan pada tahun 32/652 Kuraib akan berusia lima belas tahun. Oleh karena itu Syamsul Anwar memulai perhitungan astronominya sejak tahun 21/642 hingga meninggalnya Muawiyah. Menurut perhitungannya, Ramadan hilalnya dimungkinkan untuk terlihat malam Jumat di kota tersebut ada tujuh kali, yaitu Ramadan 32/653, Ramadan tahun 35/656, Ramadan tahun 40/661, Ramadan tahun 43/663, dan Ramadan tahun 51/671.⁴⁹⁸ Data astronomisnya dapat dilihat pada tabel lampiran 3.

⁴⁹⁵Anwar, *Interkoneksi*, 92. Muawiyah menerima kekhalifahan dari Hasan bin Ali pada tahun 41 H/661 M. Saat itulah terbentuknya Daulat Umayyah (661-750 M). Muawiyah kemudian memindahkan ibu kota pemerintahan dari Kota Madinah ke Kota Damaskus. Di tahun yang sama lahir putra Abdullah bin Abbas yang diberi nama Ali bin Abdullah bin Abbas. Diberi nama tersebut dengan alasan: "*sammaituhu bi ismi ahabbu an-nâs ilayya*" (saya beri nama -putra saya ini- dengan nama manusia yang paling saya cintai). Lihat 'Izzuddin Ali bin Abi Bakar Muhammad bin Muhammad asy-Syaibânî Ibnu al-Atsir, *al-Kâmil fi at-Tarikh*, Juz III (Beirut: Dar as-Şâder, 1979), 405-406 dan 419; Joesoef Soua'yb, *Sejarah Daulat Umayyah I di Damaskus* (Jakarta: Bulan Bintang, 1977), 13.

⁴⁹⁶Dikutip dari Anwar, *Interkoneksi*, 93.

⁴⁹⁷Nama lengkapnya adalah Kuraib bin Abi Muslim al-Hâsyimî. Ia adalah *maulâ* Ibnu Abbas, mendapati zaman Usman bin Affan. Berguru kepada sejumlah sahabat di antaranya Ibnu Abbas, Ummu al-Fadel, Maimunah (saudari Ibnu Abbas), Aisyah, Ummu Salamah, Ummu Hani dan lain sebagainya. Ia dikenal sebagai tabiin yang *tsiqah*. Wafat pada akhir masa pemerintahan Sulaiman bin Abdul Malik tahun 98 H/717 M. Lihat Ibnu Hajar al-Asqalani, *Tahzib at- Tahzib*, Juz VII (Beirut: Dar al-Fikr, 1984), 388.

⁴⁹⁸Anwar, *Interkoneksi*, 94.

Menurut analisis Syamsul Anwar, dengan mempertimbangkan situasi sosial politik saat itu, bahwa dari ketujuh bulan Ramadan di atas Ramadan tahun 35/656 dinilai lebih berpeluang untuk dinyatakan sebagai tahun kemunculan hadis Kuraib. Tahun ini adalah masa kekhalifahan Usman bin Affan, dan saat itu telah terjadi pergolakan politik di Madinah karena kaum opsisi berusaha menggulingkan Usman. Pada bulan Rajab tahun 35 H, kaum pemberontak Mesir mulai bersiap-siap berangkat ke Madinah, namun berpura-pura ke mekah hendak menunaikan umrah, padahal maksud mereka menuju Madinah untuk memakzulkan dan membunuh Usman.⁴⁹⁹

Pada bulan-bulan berikutnya terjadi eskalasi suhu politik. Penolakan terhadap kebijakan Khalifah Usman yang dinilai nepotis semakin menguat. Diriwayatkan bahwa sejumlah sahabat menulis surat ke berbagai penjuru negeri untuk mengajak berjihad melawan kebijakan Usman yang tidak dapat mengendalikan pejabat-pejabatnya yang korup. Karena situasi yang tidak menentu, banyak penduduk Madinah meninggalkan kota tersebut menuju Mekah sembari berniat mengerjakan haji, termasuk Ummu al-Fadel. Pada bulan Zulkaidah Usman dikepung di rumahnya dan tidak dapat keluar. Usman kemudian memerintahkan Ibnu Abbas untuk memimpin upacara haji di Mekah pada bulan Zulhijah. Sementara para hujaj melaksanakan manasik haji di mekah, Usman dibunuh oleh para pemberontak di rumahnya di Madinah pada hari tasyrik.⁵⁰⁰

Situasi politik seperti itu sangat memungkinkan bagi Ummu al-Fadel berinisiatif untuk mengutus Kuraib ke Muawiyah. Misi yang dibawa Kuraib sangat mungkin sekali berupa meminta kepada Muawiyah sebagai orang dekat dan kerabatnya agar menasehatinya supaya memperbaiki kebijakannya yang korup dan dinilai nepotis. Kuraib diutus ke Damaskus menjelang akhir Syakban 35/656 dan ia berada di kota tersebut saat hilal Ramadan tahun tersebut terlihat pada malam Jumat 03 Maret 656, beberapa saat sesudah matahari tenggelam pukul 17.41 waktu Damaskus.⁵⁰¹

Pada saat itu Ummu al-Fadel masih hidup karena sejumlah riwayat menyebutkan bahwa sebelum Perang Jamal ia menyampaikan laporan kepada Ali tentang pergerakan Aisyah menuju Irak. Pada sisi lain, pada bulan-bulan menjelang terbunuhnya Usman, Muawiyah memang sedang berada di Damaskus. Hal itu terbukti

⁴⁹⁹*Ibid.*, 101.

⁵⁰⁰*Ibid.*, 102.

⁵⁰¹*Ibid.*

bahwa, ketika dikepung, Usman mengirim permintaan bantuan kepada Muawiyah di Damaskus. Kepada panglima-panglima tentaranya, Muawiyah dari Syam mengirim satu pasukan ke Madinah, akan tetapi terlambat karena ketika mereka masih dalam perjalanan, Usman telah tewas.⁵⁰²

Data di atas menunjukkan bahwa pada hari Kamis, 03-03-656 malam Jumat, busur rukyat 16,6 dan lebar hilal 0, 65. Hilal terlihat dengan mata telanjang secara jelas. Di Madinah hilal tidak terlihat pada malam Jumat itu padahal posisinya sudah cukup tinggi sama seperti keadaan di Damaskus. Tafsirannya adalah bahwa sangat mungkin ufuk barat Madinah berawan sehingga hilal tidak dapat dilihat.⁵⁰³

Substansi hadis riwayat Kuraib ini memunculkan perdebatan yang belum berakhir hingga sekarang ini. Masalahnya adalah ketika hilal terlihat di suatu tempat, apakah rukyat itu hanya berlaku di tempat atau kawasan itu saja, sehingga umat Islam di daerah setempat wajib berpuasa atau mengakhirinya, atau dapat saja diberlakukan lebih luas lagi sehingga umat Islam di luar kawasan tersebut wajib berpuasa atau mengakhiri puasa karena rukyat tersebut?

Dalam hal ini para ulama terbagi pada dua pendapat. Pertama, ulama yang berpandangan bahwa rukyat di suatu daerah tidak mesti diberlakukan kepada seluruh umat akan tetapi dikhususkan hanya kepada umat yang dekat. Standarnya adalah area di mana shalat belum boleh di-*qashar* (bagi yang sedang musafir).⁵⁰⁴ Ungkapan yang sangat terkenal dari ulama yang berpandangan ini adalah :⁵⁰⁵ لَأَهْلِ كُلِّ بَلَدٍ رُيُوتُهُمْ

(Penduduk setiap daerah memiliki rukyat tersendiri). Pendapat yang sama juga dikemukakan dalam syarah Sunan an-Nasai bahwa ungkapan Ibnu Abbas ("tidak, demikianlah Nabi memerintahkan kepada kita") dapat dimaknai bahwa Nabi memerintahkan untuk berpegang pada rukyat penduduk daerah sendiri, bukan berpegang pada rukyat daerah lain.⁵⁰⁶

Dengan demikian, mengacu pada hadis di atas sejumlah kelompok ulama ini mempertimbangkan perbedaan geografis tertentu (*i'tibâr ikhṭilâf al-maṭâli*). Pendapat ini dianut oleh ulama syafiiyah, sebagian ulama malikiyah dan hanafiyah, di mana peristiwa terbit hilal yang dapat dirukyat dari suatu kawasan bumi tertentu hanya

⁵⁰²*Ibid.*

⁵⁰³*Ibid.*, 103.

⁵⁰⁴An-Nawawî, *Syarah*, Jilid IV, 163-164

⁵⁰⁵Syarah Sunan at-Turmudzi dalam CD Program *Program al-Hadis asy-Syarif al-Kutub al-Tis'ah*.

⁵⁰⁶Abâdi, *Aun*, Juz VI, 325.

berlaku untuk kawasan rukyat itu sendiri dan untuk kawasan lainnya yang berada di sebelah baratnya.⁵⁰⁷

Selain berdasar pada hadis di atas, golongan ulama ini juga berdasar pada perbedaan waktu antara belahan Timur dan Barat bumi. Dalam hal ini al-Qarāfy berkata: Ulama malikiyah telah menjadikan rukyatulhilal di sebuah daerah sebagai sebab wajibnya puasa bagi daerah lain di seluruh belahan dunia. Demikian pula ulama dari mazhab Hambaliyah menyepakatinya. Namun ulama syafiiyah berpandangan bahwa setiap daerah memiliki rukyat tersendiri. Sebagaimana telah disepakati oleh jumbuh bahwa setiap daerah memiliki waktu salat subuh, zuhur, ashar, magrib dan isya tersendiri. Waktu fajar misalnya, ketika tiba di sebuah daerah maka saat yang sama di daerah lain akan menunjukkan waktu yang berbeda. Ada yang masih pertengahan malam, pertengahan siang, dan terbenamnya matahari. Demikian perbedaan selisih waktu tersebut. Ketika matahari terbit di belahan Timur maka di belahan Barat masih pertengahan malam, demikian pula sebaliknya ketika matahari terbenam di belahan Barat, maka di belahan Timur masih pertengahan malam.⁵⁰⁸

Ulama yang menganut pendapat ini juga masih berbeda dalam penerapan perbedaan matlak ini, sejauh mana batas berlakunya rukyat tersebut.⁵⁰⁹ Ada yang berpendapat bahwa keberlakuan rukyat hanya sejauh jarak di mana qasar salat diizinkan (*masâfat al-qaṣar*).⁵¹⁰ Ada pula yang berpendapat bahwa keberlakukannya sejauh delapan derajat bujur, seperti yang dianut oleh Negara Brunai Darussalam, namun yang dianut di Indonesia adalah pendapat matlak sejauh wilayah hukum (*wilâyat al-ḥukmi*), sehingga di bagian mana pun dari Sabang hingga Merauke rukyat dilakukan, hasilnya dianggap berlaku untuk seluruh Indonesia.⁵¹¹ Selain itu ada pula yang berpendapat berlaku untuk negeri yang berdekatan. Pendapat lain menyebutkan bahwa rukyat di suatu tempat itu berlaku bagi tempat-tempat yang masih mengalami malam (bersekutu dalam malam), yang dalam hal ini berlaku bagi tempat di sebelah timur yang jarak waktunya maksimal sembilan jam. Dengan kata lain, berlaku bagi tempat di sebelah timur yang belum keburu subuh saat hilal terlihat di kawasan

⁵⁰⁷Qasim asy-Syeikh, *Madai*, 28- 38.

⁵⁰⁸Al-Qarāfy, *Anwār al-Baruq fi Anwāi' al-Farūq*, Jilid IV, 142.

⁵⁰⁹Baca Ahmad Izzuddin, *Fiqh Hisab Rukyah: Menyatukan NU dan Muhammadiyah dalam Penentuan Awal Ramadhan, Idul Fitri dan Idul Adha* (Jakarta: Erlangga, 2007), 6

⁵¹⁰Lihat Muhammad Syaththa ad-Dimyati, *I'ānah at-Tālibin*, Juz II (Kairo: Beirut: Dar al-Kutub al-Arabiyyah, t.th), 219; Lihat pula al-Asqalānī, *Fath*, Juz IV, 132.

⁵¹¹Lihat pula Azhari, *Ensiklopedi*, 141.

sebelah barat.⁵¹² Pendapat lain mengacu pada perbedaan iklim, di mana ada pula yang berdasar pada perbedaan kedua wilayah dari sisi tinggi rendah geografis, seperti wilayah pegunungan dan dataran rendah, yang menjadikan satu wilayah lebih mudah dalam melihat hilal dibanding wilayah yang lain.⁵¹³

Masih dalam konteks perbedaan matlak, Syaraf al-Qudât (guru besar Syariah Yordania) berpendapat bahwa pendapat yang benar secara ilmiah adalah bahwa rukyat yang terjadi pada suatu tempat berlaku bagi negeri-negeri yang terletak pada garis bujur yang sama dengan tempat tersebut, serta bagi kawasan yang terletak di sebelah barat garis bujur yang bersangkutan, sedangkan negeri-negeri yang terletak di sebelah timur garis bujur tersebut memasuki bulan baru pada hari lusa. Menurut al-Qudât, pendapat tentang transfer rukyat yang memberlakukan rukyat di suatu tempat bagi seluruh dunia tidak mempunyai dasar syar'i dan bahkan bertentangan dengan hadis Kuraib di atas.⁵¹⁴ Di samping merujuk pada hadis Kuraib di atas, kelompok ulama yang mempertimbangkan perbedaan matlak ini juga mengacu pada dalil-dalil tertentu. Pertama, hadis riwayat Ibnu Umar di atas, bahwa Nabi bersabda:

”(jumlah hari dalam) sebulan hanyalah dua puluh sembilan hari, maka janganlah kalian berpuasa hingga melihatnya (hilal), dan jangan pula berlebaran hingga melihatnya. Apabila tertutup awan bagi kalian, maka estimasikannlah.”

Kedua, *qiyas* (analogi). Mereka menganalogikan perbedaan matlak bulan pada perbedaan matlak matahari yang menyebabkan terjadinya perbedaan waktu salat. Ketiga, rasio. Secara rasio mereka berpandangan bahwa syariat menggantungkan kewajiban puasa pada lahirnya bulan Ramadan, sementara awal bulan berbeda karena perbedaan jarak daerah-daerah. Oleh karena itu, hal yang menyebabkan perbedaan hukum awal puasa pasti karena perbedaan (letak) daerah-daerah tersebut.⁵¹⁵

Kedua, golongan ulama yang tidak sependapat dengan perbedaan matlak. Kelompok ini berpendapat bahwa apabila hilal telah dirukyat di sebuah daerah maka seluruh penduduk di daerah lain mesti mengikutinya.⁵¹⁶ Menurut ulama kelompok kedua ini, penolakan Ibnu Abbas terhadap rukyat penduduk Syam di hadis di atas tidak dapat dijadikan sebagai hujah (untuk membatasi pemberlakuan rukyat pada zona

⁵¹²Anwar, *Interkoneksi*, 107.

⁵¹³Nashirudin, ”Tinjauan fikih,” 185. Bandingkan dengan al-Asqalâny, *Fath*, Jilid IV, 145.

⁵¹⁴Anwar, *Interkoneksi*, 107-108.

⁵¹⁵Wahbat az-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islâmî wa Adillatuh*, Juz II (Beirut: Dar al-Fikr, cet. ke-34, 2014), 535-536.

⁵¹⁶Al-Asqalâni, *Fath*, 145.

atau regional tertentu) karena sifatnya hanya ijtihad dari Ibnu Abbas sendiri. Sejatinya, yang patut dijadikan hujah adalah hadis *marfu'* dari Nabi:

”Janganlah kalian berpuasa kecuali kalian telah melihat hilal (Ramadan) dan jangan pula berlebaran kecuali kalian telah melihat hilal (Syakban). Apabila tertutup awan bagi kalian maka sempurnakanlah bilangan (bulan berjalan) menjadi tiga puluh.”⁵¹⁷

Titah Nabi di atas tidak hanya dikhususkan pada daerah tertentu akan tetapi secara umum kepada umat Islam. Maka memposisikan hadis ini sebagai dalil pemberlakuan rukyat dari daerah tertentu kepada daerah lain lebih lahir ketimbang sebaliknya, memposisikannya sebagai dalil atas pemberlakuan rukyat tersebut pada daerah itu sendiri. Ketika hilal telah dirukyat oleh penduduk suatu daerah maka rukyat tersebut berlaku terhadap seluruh umat Islam.⁵¹⁸ Rukyat berlaku untuk seluruh dunia, dalam arti apabila hilal terlihat di suatu tempat di manapun di muka bumi, maka rukyat itu berlaku untuk seluruh dunia dan tidak ada batasan geografis bagi berlakunya. Pendapat ini dianut oleh ulama hanafiyah, malikiyah dan hanabilah.⁵¹⁹ Pendapat ini didasarkan pada perintah berpuasa dan berlebaran ketika melihat hilal. Perintah tersebut, menurut golongan ini, bersifat umum sasarannya yakni untuk seluruh umat Islam, sehingga ketika hilal terlihat di sebuah daerah atau negara maka memulai atau mengakhiri puasa wajib bagi seluruh umat Islam di mana pun mereka berada.⁵²⁰

Dalam hal ini Ibnu Taimiyah (728/1328 M), seorang ulama hambali, mengatakan bahwa pendapat yang menyatakan bahwa rukyat berlaku dalam batas geografis tertentu seperti dalam batas salat belum boleh diqashar atau dalam batas regional tertentu adalah pendapat yang lemah karena rukyat tidak ada kaitannya dengan batas qashar salat dan kawasan regional tertentu itu tidak jelas batasnya. Ibnu Taimiyah menegaskan,” yang benar... adalah bahwa seseorang bersaksi bahwa ia telah melihat hilal (Ramadan) pada malam ke-30 Syakban di suatu tempat dekat atau jauh, maka (besoknya) wajib berpuasa.”⁵²¹

⁵¹⁷Al-Mubârafûry, *Tuhfat*, Juz III, 309.

⁵¹⁸*Ibid.*

⁵¹⁹Anwar, *Interkoneksi*, 103-104

⁵²⁰*Ibid.* Lihat pula Qasim asy-Syeikh, *Madai*, 28.

⁵²¹Anwar, *Interkoneksi*, 103-104.

b. Pengembangan Makna Hadis

Data-data historis di atas memberikan gambaran bahwa makna dari riwayat Kuraib di atas masih diperselisihkan. Implikasi adanya perbedaan matlak tidak disepakati oleh jumbuh ulama. Adanya perbedaan matlak tampaknya hanya dianut oleh Imam Syafii dan pengikutnya. Di samping itu menurut Muh. Nashirudin, ukuran-ukuran jarak diberlakukannya hasil rukyat tersebut masih perlu diperdebatkan landasan normatifnya dan masih menimbulkan berbagai penafsiran dari sisi hakikatnya selain membutuhkan "penerjemahan" yang tepat ke dalam perhitungan matematis kontemporer.⁵²² Sebagian besar ulama memahami bahwa penolakan Ibnu Abbas di atas hanya merupakan ijtihadi yang tidak mesti diikuti. Dalam hal ini al-Ghumary menuturkan beberapa pendapatnya terkait hadis di atas.⁵²³ Delapan di antaranya adalah sebagai berikut:

1. Pada dasarnya, tidak ada dalil berupa hadis yang terkait dengan perbedaan matlak dan tidak ada pula (ketentuan) bahwa setiap daerah tertentu memiliki rukyat tersendiri. Namun semua itu hanya mengada-adakan terhadap hadis (*at-taqawwul 'ala al-ḥadīs*) dan memberi muatan makna yang tidak semestinya (*wa taḥmīluh mā lā yaḥtamil*).⁵²⁴
2. Hadis riwayat Kuraib itu sendiri merupakan dalil wajibnya keseragaman umat Islam sedunia dalam berpuasa dengan berdasar pada rukyat di satu daerah, mengingat maksud ungkapan Ibnu Abbas: "*demikianlah yang diperintahkan oleh Nabi,*" adalah hadis Nabi: "*berpuasalah karena melihat hilal dan berlebaranlah karena melihat hilal*" Ibnu Abbas juga berkata: "*Kami akan tetap berpuasa hingga menyempurnakan menjadi tigapuluh hari atau kami telah melihat hilal.*" pandangan bahwa hadis mengandung makna bahwa setiap daerah memiliki rukyat tersendiri merupakan kebohongan atas nama Rasulullah beserta Ibnu Abbas.⁵²⁵
3. Bahwa apa yang diisyaratkan oleh Ibnu Abbas dengan ungkapannya "*demikianlah yang diperintahkan oleh Nabi,*" ada hadisnya dari Nabi sebagai penjelas dan tafsir terhadap riwayat Kuraib sendiri. Hadis ini dapat

⁵²²Lihat penjelasan lebih lanjut, Nashirudin, "Tinjauan fikih," 186.

⁵²³Secara lengkap dapat dibaca pada al-Ghumâri, *Tawjih*, 111-134.

⁵²⁴*Ibid.*, 111.

⁵²⁵*Ibid.*, 111-112.

menghentikan "hiruk-pikuk" soal ini.⁵²⁶ Al-Baihaqi menyebutkan dalam Sunan-nya:

أَخْبَرَنَا عَلِيُّ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ عُبَيْدٍ ثَنَا عُبَيْدُ بْنُ شَرِيكَ ثَنَا أَبُو مَرْيَمَ أَنبَأَ مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ أَخْبَرَنِي مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي حَرْمَلَةَ أَخْبَرَنِي كَرِيبُ أَنَّهُ سَمِعَ بَنَ عَبَّاسٍ يَقُولُ ثَمَّ أَمَرَنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ نَصُومَ رُؤْيَا الْهِلَالِ وَنَفْطِرَ لِرُؤْيَا فَنَ غَمَّ عَلَيْنَا أَنْ نَكْمَلَ ثَلَاثِينَ⁵²⁷

Artinya:

"Kami diberitakan oleh Ali bin Ahmad bin Abdan, diberitakan oleh Ahmad bin Ubaid, kami diceritakan oleh Ubaid bin Syuraik, kami diceritakan oleh Ibnu Abi Maryam, diberitakan oleh Muhammad bin Ja'far. Saya diberitakan oleh Muhammad bin Harmalah, saya diberitakan Kuraib bahwa ia pernah mendengar Ibnu Abbas berkata: "Kita diperintahkan oleh Nabi berpuasa karena melihat hilal (Ramadan) dan berlebaran karena melihat hilal (Syawal). Apabila tertutup bagi kita, maka kita sempurnakan menjadi tiga puluh hari."

Hadis ini adalah riwayat Kuraib sendiri yang oleh sebagian periwayat hadis disingkat menjadi: أَمَرَنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ dan tidak mengemukakannya secara lengkap sebagaimana riwayat lengkap di atas.

4. Tidak diketahui adanya riwayat dari Ibnu Abbas kecuali hadis yang diriwayatkan oleh Kuraib di atas sebagai tafsir. Riwayat inilah kemudian yang diriwayatkan sejumlah sahabatnya di antaranya Ikrimah, Muhammad bin Jubair, Amru bin Dinar, Abu al-Bakhtary, Muhammad bin Hunain.⁵²⁸
5. Bahwa persoalan ini adalah hadis yang diriwayatkan secara mutawatir dari Nabi oleh sekelompok sahabat, *minus* Ibnu Abbas. Mereka adalah Ibnu Umar, Abu Hurairah, Umar bin al-Khattab, Jabir bin Abdullah, Rafi' bin Khudaij, Thalq bin Ali, Hudzaifah bin al-Yaman, dan sejumlah sahabat, Abu Bakrah, Aisyah, 'Ady bin Hatim, Ammar bin Yasir, dan Usamah bin Umair.⁵²⁹ Riwayat tersebut salah satunya adalah:

حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ قَالَ حَدَّثَنِي اللَّيْثُ عَنْ عُقَيْلٍ عَنْ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ أَخْبَرَنِي سَالِمُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ أَنَّ ابْنَ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ إِذَا رَأَيْتُمُوهُ فَصُومُوا وَإِذَا رَأَيْتُمُوهُ فَأَفْطِرُوا فَإِنْ غَمَّ عَلَيْكُمْ فَأَقْدَرُوا لَهُ وَقَالَ غَيْرُهُ عَنْ اللَّيْثِ حَدَّثَنِي عُقَيْلٌ وَيُونُسُ لِهَلَالِ رَمَضَانَ⁵³⁰

⁵²⁶*Ibid.*

⁵²⁷*Ibid.*, Juz II, h. 247. No. 7973

⁵²⁸Al-Ghumâri, *Tawjih*, 112-115.

⁵²⁹*Ibid.*, 115-120.

⁵³⁰Hadis no. 1767, al-Bukhârî, *Ṣaḥîḥ*, CD Program *Barnâmiḡ*.

Artinya:

”Apabila kalian melihatnya –hilal- maka berpuasalah, dan apabila kalian melihatnya -hilal- maka berlebaranlah. Namun apabila jika tertutup awan bagi kalian maka perhitungkanlah.” (HR. Imam Bukhari, No 1767).

6. Ketika sudah jelas bahwa Ibnu Abbas tidak memiliki hadis *marfu'* yang mendukung tindakannya menolak kabar Kuraib, dan sesungguhnya tindakannya tersebut hanyalah ijtihad beliau semata, maka tindakan tersebut tidak menunjukkan illat seperti yang mereka (ulama pendukung perbedaan matlak) pahami bahwa setiap daerah memiliki rukyat tersendiri. Akan tetapi penolakannya terhadap rukyat Muawiyah tersebut mungkin disebabkan karena Muawiyah dinilai telah aniaya (*bâghin*), kepemimpinannya tidak kuat secara syar'i demikian pula 'adalah-nya tidak kuat mengingat ia telah menumpahkan darah dan telah mengoyak kehormatan Nabi kehormatan syariat sampai Nabi mengabarkan bahwa ia termasuk penghuni neraka, meninggal bukan pada agama Islam, bahkan Nabi memerintahkan untuk membunuhnya bagi yang mendapatinya di atas mimbarinya, dan sebagainya.⁵³¹
7. Boleh jadi juga Ibnu Abbas menolak rukyat dan kesaksian penduduk Syam karena Ibnu Abbas menilai mereka telah berbuat fasik dan telah keluar dari kepemimpinan yang benar. Mereka telah memerangi Allah dan rasul-Nya, berperilaku buruk terhadap ahlulbait, mencelakai Islam dan umat Islam dengan membantu Muawiyah yang aniaya meraih kepemimpinan yang tidak sah serta memerangi ahlulbait.⁵³²
8. Penolakan Ibnu Abbas tersebut boleh jadi juga disebabkan oleh adanya permusuhan dan penyiksaan dari pihak Muawiyah terhadap ahlulbait yang diantaranya Ibnu Abbas. Panglimanya, Busru bin Arthat, telah membunuh kedua ponakan Ibnu Abbas, putra dari al-Fadel bin Abbas, di dada ibunya. Ia telah mengalirkan darah umat Islam dan mengoyak kehormatan penduduk Madinah. Semua itu atas perintah Muawiyah.⁵³³

⁵³¹Al-Ghumâri, *Tawjîh*, 122.

⁵³²*Ibid.*, 122.

⁵³³*Ibid.*, 123.

9. Penolakan Ibnu Abbas tersebut boleh jadi juga disebabkan oleh karena ia berpandangan bahwa tidak boleh menerima kesaksian untuk berlebaran kecuali dari dua orang saksi, sebagaimana yang disepakati oleh jumhur ulama. Apabila kesaksian Kuraib diterima maka Ibnu Abbas akan berlebaran atas kesaksian seorang diri Kuraib apabila telah sempurna bilangannya, dua puluh sembilan bagi penduduk Madinah.⁵³⁴

Dengan demikian, dari paparan di atas dapat dipahami bahwa makna yang dapat diperoleh dari hadis di atas bukan semata hanya perbedaan matlak saja, tetapi adanya peluang pengembangan makna pada penyatuan matlak seperti yang dipahami oleh jumhur ulama.

Meskipun demikian, menurut Syamsul Anwar, perlu dicatat bahwa para ulama ini mengemukakan pendapatnya pada zaman di mana ilmu falak (astronomi) belum mencapai kemajuan seperti yang dicapai zaman sekarang di satu sisi. Di sisi lain tidak semua ulama ini menguasai ilmu falak secara cukup, kecuali Ibnu Taimiyah yang memiliki wawasan luas mengenai ilmu ini. Karena itu pernyataan mereka mengenai rukyat global, apabila yang dimaksud rukyat fisik tidak, dapat dijadikan pegangan.⁵³⁵ Alasannya karena, menurut Syamsul Anwar, rukyat fisik secara global mustahil ditransfer ke seluruh dunia karena terbatasnya jangkauan transfernya. Maksimal rukyat dapat ditransfer ke arah timur sejauh sembilan jam. Lewat dari sembilan jam maka rukyat tidak mungkin lagi ditransfer karena kawasan ke mana rukyat fisik itu ditransfer sudah keburu masuk waktu fajar saat terjadinya rukyat fisik di sebelah barat sehingga tidak mungkin di kawasan timur itu menunggu terjadinya rukyat di sebelah barat.⁵³⁶

Syamsul Anwar mencontohkan untuk Ramadan 1445 (2024) misalnya, hilal paling timur terlihat di Guatemala hari Ahad 10-03-2024 pukul 18.12 Waktu Guatemala (WG). Selisih waktu Guatemala dengan waktu Indonesia Barat adalah 13 jam. Pada saat hilal terlihat di Guatemala sore Ahad pukul 18.12 WG, di Jakarta waktu telah menunjukkan 07:12 WIB pagi senin. Padahal pada pukul 04:00 WIB Senin, yang saat itu baru pukul 15.00 WG sore Ahad di Guatemala, mereka harus memutuskan apakah mereka harus sahur untuk memulai puasa Ramadan hari itu atau tidak berdasarkan rukyat Ahad sore pukul 18:12 WG di Guatemala.

⁵³⁴*Ibid.*, 123-124.

⁵³⁵Anwar, *Interkoneksi*, 105.

⁵³⁶*Ibid.*

Jadi dengan demikian, orang di Indonesia bagian barat, apalagi bagian tengah dan timur tidak mungkin menunggu rukyat Guatemala karena mereka keburu pagi. Ketika orang Indonesia (bagian barat) harus memutuskan pada pukul 04.00 subuh untuk memulai puasa Ramadan dengan makan sahur, di Guatemala belum terjadi rukyat karena di sana baru pukul 15.00 sore dan rukyat masih menunggu beberapa jam lagi.

Jadi rukyat fisik secara global menurut Syamsul Anwar adalah mustahil. Maksimal rukyat hanya dapat diberlakukan bagi kawasan timur dengan selisih waktu paling jauh sembilan jam; lebih dari itu tidak mungkin. Padahal selisih waktu antara zona waktu ujung barat dengan zona waktu ujung timur mencapai dua puluh empat jam. Menurut Syamsul Anwar, transfer hanya dapat dilakukan dengan hisab, dan yang ditransfer bukan rukyat *fikliyah*, melainkan *imkanur-rukyat* yang dihitung dengan hisab. Orang di Indonesia Barat pada pukul 04:00 subuh hari Senin 11-03-2024 M memutuskan untuk sahur dan mulai puasa hari itu berdasarkan perhitungan hisab yang menunjukkan bahwa rukyat akan terjadi pada sore Ahad beberapa jam lagi di Guatemala. Jadi pengangannya adalah hisab bukan rukyat.⁵³⁷

Terhadap pandangan Syaraf Qudât di golongan ulama pertama di atas, Syamsul Anwar⁵³⁸ mengatakan bahwa pandangan ini menciptakan semacam garis tanggal kamariah yang membatasi di mana dan kapan bulan kamariah baru dimulai. Berhubung munculnya hilal pada setiap bulan kamariah berpindah-pindah dari satu tempat ke lain tempat, maka dengan demikian garis tanggal kamariah versi Qudât ini berpindah-pindah juga. Ada sejumlah kesulitan dengan konsep garis tanggal berpindah-pindah ini. Dalam konsep ini garis tanggal kamariah tampaknya hanya digunakan untuk mendefinisikan awal bulan kamariah kapan dan di mana ia mulai. Konsep ini akan menimbulkan kesulitan dan inkonsistensi kalender, karena ketika garis tanggal pada awal bulan baru bergerak ke Barat maka apakah batas dari mana hari (syar'i) dimulai ikut bergerak dari garis tanggal bulan lalu ke garis tanggal bulan baru?

Syamsul Anwar menyebutkan bahwa apabila batas hari juga bergerak mengikuti perpindahan garis tanggal kamariah baru ke arah barat maka hal ini akan mengakibatkan hari terakhir bulan berjalan pada kawasan yang terletak antara garis tanggal kamariah lama dan garis tanggal kamariah baru harus diperpanjang sehingga

⁵³⁷*Ibid.*, 105-106.

⁵³⁸*Ibid.*

hari syar'i itu menjadi empat puluh delapan jam, tidak lagi dua puluh empat jam. Artinya bahwa hari yang sama berulang dua kali.⁵³⁹ Sebaliknya, apabila batas hari itu tidak bergerak, tetapi berubah pada garis tanggal lama dan perubahannya tidak menanti sampai garis tanggal yang baru, maka akan terjadi perbedaan hari saat memasuki tanggal baru. Kawasan yang terletak di sebelah barat garis tanggal baru akan memasuki tanggal satu bulan baru sehari lebih cepat dari kawasan yang berada antara garis tanggal kamariah baru dan garis tanggal lama. Ini berarti konsep Qudhat di atas yang menciptakan batas tanggal kamariah bergerak mustahil dapat menyatukan sistem kalender hijriah sedunia.⁵⁴⁰

Setelah memberi contoh analisis dan kalkulasi astronomis terhadap bulan Syakban, Ramadan dan Syawal Tahun 1431 H (2010 M), Syamsul Anwar kembali menegaskan bahwa penciptaan garis tanggal kamariah berpindah-pindah tidak menolong apa-apa, bahkan sebaliknya lebih banyak menimbulkan kekacauan.⁵⁴¹ Atas dasar itu maka tanggal kamariah harus bersifat tetap dan tidak mungkin ditempatkan kecuali pada GTI (Garis Tanggal Internasional) yang berlaku sekarang.

c. Implikasi Pemahaman Hadis

Uraian-uraian di atas menunjukkan bahwa tema soal matlak ini sangat terkait dengan dengan hitung-hitungan astronomis, bukan hanya pada persoalan geografis yang fokus pada aspek perbedaan iklim, tinggi rendah wilayah dan *masâfat as-safar*. Oleh karena itu, menurut Muh. Nashirudin, saat berbicara tentang konsep perbedaan dan penyatuan matlak dalam pandangan para ulama fikih, harus dipahami bahwa perbedaan pendapat tersebut sangat tergantung pada tingkat pengetahuan dan pemahaman mereka dengan persoalan ilmu falak. Argumentasi yang disampaikan untuk menguatkan pandangan dan menolak pandangan ulama lain yang berbeda pendapat juga beragam sesuai dengan kemampuan mereka dalam persoalan ilmu falak. Oleh karena itu, lanjut Muh. Nashirudin, ada beberapa argumentasi atas pendapat yang berkaitan dengan tema matlak terkadang tidak berkaitan sama sekali dengan persoalan astronomi dan ilmu falak.⁵⁴²

Menurut Odeh, dalam perhitungan yang mengaitkan perbedaan dan kesatuan matlak dengan perhitungan ilmiah astronomis dan realitas empiris, prinsip kesatuan

⁵³⁹*Ibid.* 109-110.

⁵⁴⁰*Ibid.*

⁵⁴¹*Ibid.*, 113.

⁵⁴²Nashirudin, "Tinjauan fikih," 187

matlak dapat dibedakan dalam beberapa bentuk.⁵⁴³ Pertama, kesatuan matlak secara mutlak. Pemikiran tentang kesatuan matlak secara mutlak ini menjadikan satu dunia dalam satu kesatuan matlak dengan prinsip transfer rukyat (*naql ar-ru'yah*). Apabila hilal dapat dirukyat, baik dalam perhitungan (*hisab*) atau rukyat hakiki di daerah manapun di dunia ini, maka hari berikutnya sudah masuk bulan baru hijriah untuk seluruh dunia. Pemikiran ini memang memiliki kelebihan dari sisi penyatuan kalender hijriah di seluruh dunia.

Akan tetapi, prinsip ini juga menyisakan persoalan yang sangat besar. Dalam beberapa kasus, bulan baru hijriah dimulai—atas dasar prinsip kesatuan matlak secara mutlak—ketika sebagian besar wilayah di dunia masih belum terpenuhi syarat masuknya bulan baru hijriah seperti terbenamnya bulan sebelum matahari. Az-Zuhaili, salah seorang ulama kontemporer, termasuk pendukung rukyat mutlak ini dan menilainya sebagai pendapat yang paling kuat untuk menyatukan umat Islam dalam beribadah dan mencegah dari perbedaan yang tidak diterima di zaman kita sekarang ini. Kewajiban berpuasa hanya bergantung pada rukyat, bukan perbedaan (jauh atau dekatnya) daerah-daerah.⁵⁴⁴

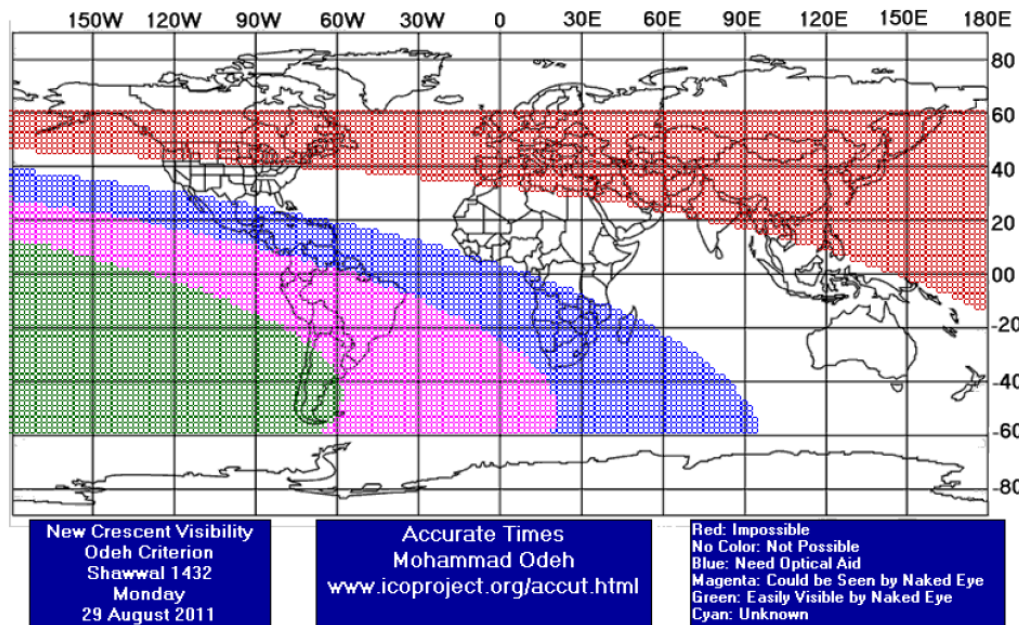
Kedua, kesatuan matlak dalam wilayah yang bersesuaian visibilitas hilalnya. Prinsip ini menjadikan setiap wilayah yang memiliki kesesuaian visibilitas hilal dalam satu kesatuan matlak. Artinya, pembagian matlak didasarkan pada kemungkinan dilihat atau tidaknya hilal. Jika hilal mungkin untuk dilihat, maka pembagian tetap dilakukan dengan melihat apakah kemungkinan tersebut dengan mata tanpa alat ataukah dengan alat.⁵⁴⁵

⁵⁴³ *Ibid.*, 188-191.

⁵⁴⁴ Az-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islâmî*, 537

⁵⁴⁵ Nashirudin, "Tinjauan fikih," 188

Gambar Visibilitas Hilal



Nashirudin menjelaskan bahwa pada gambar di atas wilayah-wilayah yang berada di warna hijau adalah wilayah yang hilal mudah untuk dilihat dengan mata tanpa alat, dan dijadikan sebagai wilayah dalam satu kesatuan matlak terlepas dari dekat atau jauhnya wilayah-wilayah tersebut. Begitu juga wilayah-wilayah yang berada di warna ungu (hilal mungkin dilihat dengan mata tanpa alat jika kondisi mendukung) dan biru (hilal hanya dapat dilihat dengan alat optik) yang berada dalam kesatuan matlak.⁵⁴⁶ Prinsip ini, menurut Odeh, memiliki kelebihan karena menjadikan perhitungan astronomis (visibilitas hilal) yang detail, sesuai dengan kemungkinan dilihatnya hilal sebagai dasar kesatuan matlak. Hanya saja, lanjut Odeh, karena visibilitas hilal itu selalu berubah di setiap bulan, maka wilayah-wilayah yang berada dalam satu kesatuan matlak juga akan mengalami perubahan setiap bulannya. Dua atau tiga negara dapat menjadi satu matlak di bulan ini berpotensi dapat menjadi berbeda matlak di bulan depan. Hal ini tentu akan membuat kesulitan untuk pembentukan sebuah kalender.⁵⁴⁷

Ketiga, kesatuan matlak dalam wilayah yang serupa visibilitas hilalnya. Prinsip-prinsip ini membuat wilayah-wilayah yang serupa visibilitas hilalnya menjadi satu kesatuan matlak. Dalam gambar di atas, wilayah-wilayah yang berada pada warna hijau, ungu, dan biru dijadikan satu matlak karena semuanya merupakan wilayah yang hilal mungkin untuk dirukyat, baik dengan alat optik maupun dengan

⁵⁴⁶ Nashirudin, "Tinjauan fikih," 189

⁵⁴⁷ *Ibid.*

mata tanpa alat. Pada wilayah tanpa warna dan warna merah, mereka berada pada matlak yang lain, yaitu matlak yang hilal tidak mungkin dan mustahil dirukyat. Dengan demikian, prinsip ini membagi dunia dalam dua matlak, yaitu wilayah yang hilal mungkin dirukyat dan wilayah yang hilal tidak mungkin atau mustahil.

Menurut Odeh, pemikiran ini memiliki kelebihan dari sisi adanya wilayah yang lebih besar dan luas yang berada dalam satu kesatuan matlak. Akan tetapi, pemikiran ini juga tidak secermat pemikiran poin ke-2 karena tidak membedakan antara wilayah yang hilal mudah dilihat dengan mata tanpa alat dengan wilayah yang hilal hanya dapat dilihat dengan perangkat binokuler saja. Selain itu, menurut Odeh, seperti pemikiran sebelumnya, wilayah yang berada dalam satu matlak pun akan selalu berubah sesuai perubahan visibilitas hilal.

Keempat, kesatuan matlak parsial/zonal. Pemikiran ini membagi dunia dalam zona tertentu, baik dua zona, tiga zona maupun empat zona, di mana setiap zona adalah dalam satu kesatuan matlak. Apabila perhitungan atau rukyat faktual menunjukkan bahwa hilal dapat dirukyat pada satu zona, maka bulan baru hijriah akan dimulai di zona tersebut. Odeh menuturkan bahwa pemikiran penyatuan parsial atau zonal ini memiliki kekurangan dari sisi masih mungkin terjadinya perbedaan dalam memulai bulan baru hijriah walaupun maksimal perbedaan yang terjadi dalam ini hanya satu hari. Artinya, walaupun pembagian zona yang terjadi adalah tiga atau empat zona, perbedaan yang mungkin terjadi hanya satu hari. Menurutnya, semakin banyak zona yang ada, maka tingkat ketelitian dalam memperhitungkan kemungkinan kenampakan hilal akan semakin tinggi. Akan tetapi, terbaginya zona di dunia dalam tiga atau empat zona membawa dampak pada kemungkinan tidak bersatunya dunia Islam dalam satu permulaan bulan baru hijriah, sehingga tidak akan dapat menciptakan sebuah kesatuan dalam kalender hijriah.

Odeh menambahkan bahwa inilah yang menjadi keunggulan pembagian dunia dalam zona. Jika pada suatu saat hanya dapat dilihat dari zona Barat dan tidak dapat dilihat dari zona timur yang menjadikan adanya perbedaan dalam memulai bulan baru hijriah, maka sebagian besar dunia Islam yang berada di zona Timur tetap akan memulai bulan baru hijriah secara bersamaan. Artinya, akan ada "kesatuan" di sebagian besar dunia Islam yang menjadikan sebagian besar umat Islam akan memasuki bulan baru hijriah secara bersamaan.

Kelima, kesatuan matlak lokal (*al-mahālī*). Odeh menuturkan bahwa kesatuan matlak inilah yang dipakai oleh sebagian besar kalender hijriah di dunia Islam, yakni

menjadikan batas-batas negara secara politik sebagai batasan dalam keberlakuan rukyat atau yang lebih dikenal dengan kesatuan dalam wilayah hukum (*maṭla' fī wilāyat al-ḥukm*). Matlak akan berbeda-beda dari sisi luas dan sempitnya sesuai dengan luas dan sempitnya batasan sebuah negara. Dan kesatuan matlak hanya terbatas pada luas sebuah negara. Odeh dalam hal ini, tidak menjelaskan aspek dan hitungan astronomis prinsip ini. Oleh karena itu penulis menduga bahwa sepertinya prinsip ini tidak terbangun pada landasan normatif yang jelas kecuali hanya berdasar pada pertimbangan politik semata.

Hemat penulis, ragam pembagian matlak yang dikemukakan oleh Odeh di atas masih pada perspektif hisab visibilitas hilal sehingga masih mengenal adanya pembagian dunia pada wilayah dan zona tertentu (kecuali pada poin pertama), bukan hisab *wujūd al-hilal* yang memungkinkan pemberlakuan kesatuan matlak secara mutlak. Meskipun demikian, seperti yang dikemukakan oleh Muh. Nashirudin, pemikiran ini dapat dikatakan sebagai sebuah pemikiran baru tentang konsep matlak karena memberikan sentuhan perhitungan astronomis yang lebih besar dibandingkan pemikiran-pemikiran tentang matlak sebelumnya, yang banyak dihubungkan dengan konsep-konsep geografis semata (semisal satu wilayah iklim, tinggi rendah wilayah) atau bahkan dihubungkan dengan konsep lain yang tidak memiliki hubungan sama sekali dengan persoalan astronomis semisal *masâfat al-qaṣar*. Ragam penyatuan matlak yang disampaikan oleh Odeh ini lebih rinci dibandingkan pemikiran lain yang hanya membagi penyatuan matlak pada matlak global dan *maṭla' fī wilāyat al-ḥukm*.⁵⁴⁸ Pemikiran ini memberi sejumlah opsi kepada kita dalam konsep penyatuan matlak. Penyatuan matlak mana yang akan dianut sangat tergantung pada konsensus bersama.

B. Konsensus dalam Penetapan Bulan Baru

Pemahaman hadis-hadis rukyatulhilal dalam realitasnya cukup beragam. Perbedaan penetapan awal bulan Kamariah, terutama awal Ramadan, awal Syawal dan Zulhijah tidak terlepas dari perbedaan metode pemahaman yang digunakan. Selanjutnya, metode pemahaman berimplikasi pada perbedaan metode penetapan awal bulan. Dalam konteks Indonesia, misalnya, sejumlah organisasi Islam menggunakan metode yang berbeda-beda. Organisasi yang menggunakan metode hisab dalam menentukan awal Ramadan dan Syawal adalah Muhammadiyah dan

⁵⁴⁸*Ibid*; 191.

Persis, sedangkan organisasi yang menggunakan metode rukyat adalah NU dan Hizbut Tahrir. Akan tetapi, walaupun metode yang digunakan oleh masing-masing organisasi terbilang sama, tidak otomatis menjamin adanya keseragaman dan keserentakan dalam memulai awal Ramadan dan Syawal. Di kalangan para pengguna hisab, misalnya, terjadi perbedaan kriteria yang dijadikan pegangan. Ada yang berdasarkan *wujûdul hilal*, yaitu asalkan bulan telah wujud di atas ufuk pada saat magrib sudah dianggap masuk bulan baru. Kriteria inilah yang dipakai oleh Muhammadiyah. Kriteria lainnya adalah kriteria *imkân ar-rukyat*, berdasarkan perhitungan mungkin tidaknya hilal untuk dirukyat. Kriteria ini digunakan antara lain oleh PERSIS.⁵⁴⁹

Demikian pula dengan NU dan Hizbut Tahrir, walau keduanya menggunakan rukyat, dalam kenyataannya mereka sering berbeda dalam memulai Ramadan dan Syawal. Perbedaan tersebut dikarenakan NU menggunakan rukyat lokal (*wilâyat al-ḥukmi*), sementara Hizbut Tahrir menggunakan sistem rukyat global yakni bila bulan sudah terlihat di suatu negara maka wilayah negara lainnya wajib mengikutinya.⁵⁵⁰

Inilah salah satu keunikan kehidupan keberagamaan di Indonesia. Dengan dalih demokrasi, kran kebebasan berpendapat dalam menginterpretasi nas-nas keagamaan, menganut dan mengamalkan keyakinannya terbuka sedemikian lebar sehingga meniscayakan keberagaman. Sebagian orang tentu memaklumi keberagaman itu dan sejatinya dapat saling menghargai, namun di saat yang sama masing-masing dari mereka mengambil sikap sendiri tanpa menganggap dirinya paling benar dan yang lain keliru. Dalam konteks ini, Jorge J.E. Gracia, salah seorang tokoh hermeneutika teks, memaparkan bahwa kebenaran interpretasi dapat saja plural. Tidaklah mudah bagi sebagian orang untuk membicarakan nilai kebenaran interpretasi, karena memiliki tiga fungsi dan masing-masing mengklaim kebenarannya sendiri.⁵⁵¹ Namun ini tidak berarti bahwa hal itu seharusnya dipahami sebagai kebenaran interpretasi tersebut bersifat relatif yang tak terbatas (*infinite regress*), karena memang setiap penafsiran itu pasti mengandung *interpretandum*

⁵⁴⁹Wawancara dengan Achmad Mulyadi melalui telepon, tanggal 20 Agustus 2016. Uraian yang sama juga pernah dikemukakan melalui artikelnya, "Rukyat dan Matla' (antara Bingkai Fiqh dan astronomi)" dalam sebuah Jurnal, 87.

⁵⁵⁰*Ibid.*, 89.

⁵⁵¹Baca selengkapnya pada Sahiron Syamsuddin, "Hermeneutika Jorge J.E. Gracia dan Kemungkinannya Dalam Pengembangan Studi dan Penafsiran al-Qur'an" dalam *Upaya Integrasi Hermeneutika dalam Kajian al-Qur'an dan Hadis*, ed. Syafa'atun Almirzanah dan Sahiron Syamsuddin, cet. ke-2 (Yogyakarta: Lembaga Penelitian UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2011), 155.

(teks yang ditafsirkan) dan *interpretans* (keterangan tambahan yang masih terkait dengan *interpretandum*), di mana keterangan tambahan ini tergantung pada banyak faktor, seperti spesifikasi ilmu yang dimiliki oleh penafsir dan pengalaman hidupnya.⁵⁵² Karena sifat pluralitasnya itulah sejatinya seorang penafsir tidak mengklaim hanya penafsirannya yang benar.

Namun, pertanyaannya adalah bagaimana cara mempertemukan keberagaman tersebut sehingga umat Islam dapat secara seragam memulai ibadah puasa, hari raya dan hari ritual lainnya yang terkait dengan bulan kamariah tersebut. Terlepas dari pendapat yang meniscayakan keberagaman ini, penulis menilai akan lebih baik apabila keseragaman dapat terwujud, dapat memulai dan mengakhiri puasa Ramadan dan berhari raya dalam waktu yang bersamaan, sehingga dampak-dampak sosial yang timbul seperti yang telah disebutkan pada bab pendahuluan dapat dihindari.

Dalam hal ini, hemat penulis, relevan untuk mengemukakan metode pencarian kebenaran (baca: makna) yang dikemukakan oleh Charles Sanders Peirce, salah seorang tokoh filsafat aliran Pragmatisme, yang kemudian disebutnya dengan "*methods of effecting a settlement of opinion*" (metode efektif untuk mengukuhkan pendapat).⁵⁵³ Salah satu dari empat metode⁵⁵⁴ yang dikemukakan adalah metode ilmiah (*science*), yakni mencari, menemukan dan meneguhkan keyakinan melalui investigasi dan inkuiri yang bersifat logis dan ilmiah. Metode yang dinilai sebagai metode paling objektif dan mampu menghasilkan kesimpulan yang meyakinkan tanpa terikat dengan sekat-sekat keyakinan tertentu ini dielaborasi oleh Pierce menjadi dua

⁵⁵²*Ibid.*, 157. Gracia, *A Theory of textuality*, 171.

⁵⁵³Milton Karl Munitz, *Contemporary Analytic Philosophy* (New York dan London: MacMillan, 1981), 17. Muhammad Adib, "Meluruskan Pemahaman Tentang Pragmatisme: Studi Pemikiran Milton Karl Munitz (1913-1995) Dalam "*Belief, Inquiry and Meaning*" (1981)" Makalah, dipresentasikan pada diskusi kelas, Mata Kuliah Filsafat Kontemporer, Dosen Pengasuh Prof.Dr. H.M. Amin Abdullah, MA, Program Doktor angkatan Tahun 2012, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, tanggal, 13 Januari 2013.

⁵⁵⁴Keempat metode yang disebutkan oleh Charles Sander Pierce adalah: Pertama, metode tenasitas (*the method of tenacity*) yaitu cara mendapatkan keyakinan dengan memilih salah satu dari sejumlah keyakinan guna membantunya keluar dari keraguan. Kedua, metode otoritas (*the method of authority*) yaitu memperoleh sebuah keyakinan sebagai akibat dari penekanan oleh pusat otoritas tertentu. Ketiga, metode apriori (*the a priori method*), dengan metode ini seseorang secara bebas memilih keyakinan mana yang akan diikutinya berdasarkan kepuasan rasa, yang terang baginya dan masuk akal. Keempat, metode sains (*the method of science*), metode ini disebut ini Pierce dengan beberapa istilah diantaranya: investigasi, *inquiry* dan *reasoning* (penalaran). Menurut Pierce, metode ini paling penting dan dipercaya dalam menemukan kebenaran karena mencakup seluruh tindakan, pikiran, pola kerja dan cara teknis untuk mendapatkan pengetahuan baru atau mengembangkan pengetahuan yang sudah ada. Lihat Abdul Majid, "Filsafat Pragmatisme: Memahami Pemikiran Charles Sander Pierce", Makalah, dipresentasikan pada diskusi kelas, Mata Kuliah Filsafat Kontemporer, Dosen Pengasuh Prof.Dr .H.M.Amin Abdullah, MA, Program Doktor angkatan Tahun 2012, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, tanggal, 13 Januari 2013, 9-11.

tema. Pertama adalah menemukan realitas yang kemudian mengarah pada teori kebenaran (*theory of truth*). Kedua adalah prosedur klarifikasi ragam ide dan isu yang termuat dalam keyakinan tertentu. Prosedur ini mengarah pada teori makna (*theory of meaning*).⁵⁵⁵

Teori pencarian kebenaran (makna) Pierce ini merupakan siklus dari beberapa elemen yang saling terkait, yaitu: keyakinan (*belief*), keraguan (*doubt*), *Inquiry* dan kebenaran/makna (*truth/meaning*). Berikut uraiannya:⁵⁵⁶

- a. Keyakinan adalah titik awal dari kehidupan manusia, karena manusia mewujudkan keyakinannya ke dalam ragam bentuk ekspresi dan tindakannya.
- b. Keyakinan tersebut kemudian mengejawantah dalam bentuk *habit of mind* yang selalu diacu oleh manusia secara berkesinambungan dalam semua tindakannya agar senantiasa selaras dengannya.⁵⁵⁷
- c. Keyakinan hanya dapat ditandingi oleh keraguan yang setingkat dengannya.
- d. Keraguan menjadi titik balik yang menandai proses pencarian (*inquiry*) yang dilakukan oleh manusia.
- e. Dengan kata lain, inkuiri dilatarbelakangi oleh munculnya keraguan yang memerlukan penyelesaian.
- f. Inkuiri yang dimaksud adalah yang dilakukan secara ilmiah agar temuannya berupa keyakinan yang otoritatif.
- g. Proses inkuiri baru dapat berhenti jika telah menemukan kebenaran (*truth/meaning*) yang mantap serta mampu mengatasi keraguan.
- h. Kebenaran yang melekat pada keyakinan baru tadi menandai berhentinya proses inkuiri yang dilakukan.
- i. Pada gilirannya, kebenaran tersebut memperteguh keyakinan baru yang dicapai.

Dalam perkuliahan di kelas, teori Pierce ini kemudian dielaborasi oleh M. Amin Abdullah dengan menuturkan bahwa yang dicari pada proses inkuiri tersebut

⁵⁵⁵*Ibid.*

⁵⁵⁶Adib, 8-9.

⁵⁵⁷*Ibid.*, 4.

bukanlah kebenaran, tetapi makna sesuai dengan karakteristik filsafat kontemporer. Makna tersebut dicari melalui dialog dan komunikasi oleh para komunitas peneliti (*community of researchers*).⁵⁵⁸

Dalam konteks rukyatulhلال ini, metode rukyat dan metode hisab merupakan dua keyakinan yang telah menjadi *habit of mind* bagi para penganutnya. Namun karena dualisme metode tersebut menyebabkan perbedaan penetapan awal bulan kamariah dan berimplikasi sosial sangat tinggi, maka timbul kegelisahan di kalangan pemikir Islam untuk mencari metode rukyatulhلال yang dinilai lebih efektif. Pencarian ini dilakukan dengan penelitian (*research*) dan telaah ulang terhadap kedua metode di atas, melakukan klarifikasi teologis dan klarifikasi filosofis terhadap dalil-dalil sunah yang terkait di bawah dalil-dalil al-Qur'an sebagai rujukan awal, serta kajian historis dan sosiologis terkait kelebihan dan kekurangan serta efektivitas penerapan masing-masing metode dengan mempertimbangkan kemajuan ilmu pengetahuan kontemporer,

Hasil-hasil penelitian tersebut kemudian didialogkan oleh para komunitas peneliti (*community of researchers*) dan komunitas penafsir (*the community of interpreters*),⁵⁵⁹ baik para penganut rukyat, penganut hisab falaki maupun para ahli astronomi melalui media-media publikasi semisal jurnal ataupun forum-forum diskusi. Dialog tersebut diadakan dalam rangka mencapai konsensus tentang metode rukyatulhلال yang lebih efektif digunakan saat ini. Namun yang perlu diperhatikan adalah dialog tersebut berlangsung secara demokratis, seperti yang disebut oleh Habermas dengan “situasi bicara ideal” (*ideal speech situation*)⁵⁶⁰ yaitu ketika para aktor secara setara dibekali dengan kapasitas wacana, mengakui persamaan sosial

⁵⁵⁸Abdullah, Perkuliahan Kelas Mata Kuliah Filsafat Kontemporer, Program Doktor angkatan tahun 2012, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, tanggal, 13 Januari 2013

⁵⁵⁹*The community of interpreters* (komunitas penafsir) adalah istilah M.Khaled Abou El Fadl terhadap para penafsir hadis yang membangun dan memiliki interpretasi terhadap suatu hadis. Komunitas ini dapat saja lebih dari satu dan memiliki interpretasi yang berbeda satu sama lain. Kelompok *sunni-syiah* adalah kelompok penafsir yang terbentuk dalam sejarah Islam, demikian pula dengan mazhab-mazhab fiqhi yafiiyah, hanafiyah, hambaliyah dan malikiyah. Lihat M. Khalid M.Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan*, terj. R. Cecep Lukman Yasin (Jakarta: PT.Serambi Ilmu Semesta, 2004), 182-188.

⁵⁶⁰Istilah ini diungkapkan oleh Jurgen Habermas saat menyampaikan kritiknya terhadap eksistensi dan kualitas publik yang dilihatnya semakin merosot, tidak demokratis karena modernisasinya dilakukan secara sepihak dan dipimpin oleh kekuatan-kekuatan rasionalisasi ekonomi dan administratif. Dalam konteks *rukyaatulhلال*, penulis melihat teori ini relevan untuk diaplikasikan dalam konteks komunikasi dan dialog tentang metode rukyatulhلال yang lebih efektif.

dasar antara satu dengan yang lain, dan pembicaraan mereka tidak terdistorsi oleh ideologi atau salah pengenalan (*misrecognition*).⁵⁶¹

Menurut Habermas, situasi seperti itu dapat terwujud dengan beberapa syarat. Pertama, kondisi tersebut hanya mungkin ketika semua warga menggunakan bahasa yang sama dengan semantik logika dan konsisten. Kedua, semua partisipan dalam ruang publik politik (baca: dialog) memiliki peluang yang sama untuk mencapai konsensus yang fair dan memperlakukan mitra komunikasinya sebagai pribadi yang otonom yang mampu bertanggung jawab dan bukanlah sebagai alat yang dipakai untuk tujuan-tujuan di luar diri mereka. Ketiga, harus ada aturan bersama (aturan main) yang melindungi proses komunikasi tersebut dari represi dan diskriminasi sehingga partisipan dapat memastikan bahwa konsensus dicapai hanya lewat argumen yang lebih baik. Pendek kata, ruang publik tersebut (dialog) tersebut harus inklusif, egaliter dan bebas tekanan, dengan ciri-ciri pluralisme, multikulturalisme, toleransi, dan seterusnya.⁵⁶²

Dengan situasi seperti itu, para penganut rukyat, hisab falaki dan ahli astronomi diharapkan dapat berdialog secara bebas bebas sehingga dapat menghasilkan ijmak (konsensus) tentang metode rukyatulhilal. Hasil konsensus tersebut ditetapkan dengan mekanisme yang menurut Abou El Fadl harus didasarkan pada kriteria-kriteria tertentu seperti rasionalitas, komprehensif, kesungguhan, kejujuran dan pengendalian diri.⁵⁶³

Untuk konteks Indonesia, misalnya, Susiknan Azhari menuturkan bahwa pemerintah dan ormas-ormas harus senantiasa berusaha mencari titik temu, siap berkorban, dan tidak harus merasa menang atau kalah demi tercapainya kebersamaan dalam bingkai Negara Kesatuan Republik Indonesia. Susiknan menyebutkan bahwa perjanjian Hudaibiyah di masa Nabi dapat dijadikan inspirasi bagi para elit bangsa untuk memiliki sifat kenegarawanan.⁵⁶⁴

Sebagaimana diketahui, perjanjian Hudaibiyah dilatarbelakangi oleh sikap kaum kafir Quraish Mekah yang menghalangi kaum muslimin dari Kota Madinah

⁵⁶¹Ivan H. Haidar, "Menyoal Moral-Politik Agama di Ruang Publik", artikel, *Jurnal Maarif*, Vol.3, No.1 Pebruari, 2008,4.

⁵⁶²*Ibid*; Lihat pula Abdul Majid, "Ketika Agama di Ruang Publik; Membaca Konsep *Religion in the Public Sphere* Perspektif Jurgen Habermas", Makalah, dipresentasikan pada diskusi kelas, Mata Kuliah Filsafat Kontemporer, Dosen Pengasuh Prof.Dr.H.M.Amin Abdullah, MA, Program Doktor angkatan Taahun 2012, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, tanggal, 12 Pebruari 2012, 6.

⁵⁶³Abou El Fadl, *Atas Nama*, 100-101.

⁵⁶⁴Susiknan Azhari, *Catatan dan Koleksi Astronomi Islam dan Seni* (Yogyakarta: Museum Astronomi Islam, 2015), 43.

yang hendak melaksanakan ibadah haji dan umrah. Untuk menghindari terjadinya peperangan dilakukan negosiasi beberapa kali. Pihak Quraish mengutus Suhail bin Amr sebagai perwakilan dari mereka. Dalam pertemuan tersebut Suhail membacakan syarat-syarat perjanjian secara panjang lebar sebagaimana diamanatkan pihak Quraish. Akhirnya isi perjanjian tersebut disepakati oleh kedua belah pihak dan Nabi memerintahkan Ali bin Abi Thalib untuk menuliskan isi perjanjian tersebut. Ali bin Abi Thalib menuliskan "*Bismi Allâh ar-rahmân ar-rahîm*, inilah yang disetujui oleh Muhammad Rasulullah dan Suhail bin Amr." Tiba-tiba Suhail interupsi. "Berhenti", kata Suhail: "Seandainya aku yakin dia Rasulullah maka aku akan mengikutinya. Karena aku tidak yakin maka tolong hilangkan kata "Rasulullah". Ringkas cerita, demi perdamaian dan persatuan Rasulullah rela menghapusnya meskipun Ali bin Abi Thalib bersikukuh mempertahankannya.⁵⁶⁵

Peristiwa serupa juga pernah terjadi di Indonesia saat awal penyusunan "Piagam Jakarta". Di dalam piagam ini disebutkan secara eksplisit kalimat: "Kewajiban menjalankan syariat Islam bagi para pemeluknya" yang kemudian mengundang protes dari pemeluk agama lain dan mengancam akan keluar dari NKRI apabila kalimat tersebut dipertahankan. Para tokoh bangsa yang beragama Islam saat itu dengan sukarela menghapus kalimat tersebut demi persatuan dan keutuhan NKRI. Padahal, seandainya mereka mau, mereka dapat bersikukuh mempertahankan kalimat tersebut mengingat jumlah mereka saat itu lebih banyak dari penganut agama lain. Semangat seperti itulah yang sejatinya dimiliki oleh para elit bangsa dan tokoh-tokoh ormas dalam bersidang melahirkan konsensus bersama, bukan semangat pola mayoritas-minoritas, menang-kalah, tetapi kesiapan memberi dan menerima masukan dari pihak lain.

Dengan demikian, perbedaan penetapan awal bulan kamariah dapat teratasi, sehingga dampak-dampak sosial yang diakibatkan oleh perbedaan ini tidak muncul lagi. Umat Islam dapat melaksanakan ibadah puasa secara serentak, demikian pula dengan lebaran Idulfitri dan Idul adha. Kondisi seperti ini yang dianjurkan oleh Nabi dalam hadis:

⁵⁶⁵*Ibid.*, 42-43.

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ الصَّوْمُ يَوْمَ تَصُومُونَ وَالْفِطْرُ يَوْمَ تَفْطَرُونَ وَالْأَضْحَى يَوْمَ تُضْحُونَ⁵⁶⁶

Artinya:

Diriwayatkan oleh Abu Hurairah bahwa Nabi bersabda: “puasa adalah hari di saat kalian berpuasa (secara serentak), idul fitri adalah saat kalian beridul fitri (secara serentak), dan idul adha adalah saat kalian beridul adha (secara serentak).”

Meskipun menurut Imam at-Turmudzi, hadis ini berkualitas hasan-garib, namun ia menjelaskan bahwa sebagian ulama menjadikannya sebagai dalil pentingnya pelaksanaan puasa dan lebaran secara serentak.⁵⁶⁷

Ada beberapa hal yang perlu mendapatkan keseriusan untuk didialogkan terus menerus guna melahirkan konsensus, setidaknya di Indonesia. Pertama, metode apa yang akan digunakan dalam penentuan awal bulan hijriah, apakah rukyat, hisab *wujûdul hilal* atau visibilitas hilal? Kedua, tentang matlak, apakah kita masih berpegang pada matlak *wilâyat al-hukmi* atau menganut pemikiran keseragaman matlak secara mutlak? Ketiga, tentang kalender regional. Umat Islam Indonesia memerlukan kalender Islam yang disepakati oleh seluruh ormas dan pemerintah yang praktis. Dalam hal ini Masdar F. Mas’udi pernah mengusulkan kelak penetapan dilakukan dalam waktu panjang sehingga kalender Islam dapat menjadi pegangan. Jadi, menurut Masdar, masyarakat tidak perlu lagi menghitung bulan hanya dalam waktu sehari dua hari.

C. Kontribusi Hermeneutika Hadis Rukyatulhilal

Indonesia adalah negara yang berpenduduk muslim terbesar di dunia. Meski demikian, Indonesia berbeda dengan negara-negara muslim lainnya terutama negara yang menjadikan Islam sebagai dasar negaranya dan di bawah satu naungan perundang-undangan hukum Islam. Indonesia menganut sistem demokrasi Pancasila dengan UUD Dasar 1945 sebagai payung yang memberi kebebasan kepada seluruh warganya untuk menjalankan ibadah dan berkespresi sesuai dengan agama dan keyakinan yang dianutnya. Sistem dan payung hukum itulah kemudian yang memberi ruang bagi tumbuh dan berkembangnya Islam dengan sejumlah variannya di Indonesia.

⁵⁶⁶Hadis no. 633, at-Turmudzi, *Sunan*, CD Program, *Barnâmiġ*; Hadis no. 1979, Sunan Abi Daud, *Sunan*. Hadis no. 165, Ibnu Majah, *Sunan*.

⁵⁶⁷Syarah Sunan at-Turmudzi, no. 633 dalam CD Program *Barnâmiġ*.

Oleh karena itu, pemahaman hadis-hadis rukyatulhila berikut metode penetapan tahun baru hijriyah di Indonesia juga bervariasi sehingga perbedaan awal puasa dan hari lebaran seringkali berbeda-beda. Secara garis besar metode penetapan tahun baru hijriyah di Indonesia ada dua, rukyat dan hisab. Penggunaan metode rukyatpun berbeda, Ormas NU dan beberapa ormas lainnya menggunakan rukyat lokal atau *rukya wilayah al-hukmi* sedangkan ormas *Hizbut Tahrir* menggunakan rukyat global, yang tidak terbatas pada wilayah Negara Indonesia saja tetapi secara global ke seluruh negara Islam. Bila hilal sudah terlihat di suatu negara maka wilayah negara lainnya wajib mengikutinya.⁵⁶⁸ Penggunaan metode hisab juga berbeda di antara para ormas Islam. Ormas Muhammadiyah sejak tahun 1969 menggunakan hisab falaki yang berdasarkan *wujud al-hilal*, PERSIS menggunakan hisab dengan kriteria *imkân ar-rukya*,⁵⁶⁹ sedangkan sejumlah pondok pesantren menerapkan *hisâb urfi*.⁵⁷⁰

Dengan demikian, perbedaan penentuan hari raya antara ormas-ormas Islam dan pemerintah yang menunjukkan keragaman itu makin tidak sederhana diseragamkan. Memang sumber keragaman tersebut bukan sekedar landasan dalil naqlinya, akan tetapi juga menyangkut landasan astronominya yang belum disepakati. Dalam konteks ini dapat dijelaskan beberapa faktor termasuk faktor keseragaman dan keragaman. Keragaman penentuan awal bulan hijriyah menunjukkan dua sisi perbedaan yang sebenarnya berdiri sendiri-sendiri dan tidak dapat saling mengonfirmasikan. Pertama, antara hisab yang didasarkan pada *wujudul hilal* dan hisab yang didasarkan pada *imkân ar-rukya*. Kedua, antara rukyat terpandu hisab dan rukyat bebas hisab. Ketiga, ada sisi perbedaan lainnya yang muncul dari semangat unifikasi kalender Islam, yaitu antara rukyat lokal dan rukyat global.⁵⁷¹

Tidak dapat dipungkiri bahwa hasil penelitian penulis ini cenderung menguatkan salah satu pendapat yang telah berkembang selama ini yaitu metode hisab falaki. Baik dari sisi intelektual maupun letak geografis Indonesia, penulis memandang efektivitas dan efisiensi metode hisab falaki (astronomi) cukup tinggi. Indonesia adalah negara yang sangat luas, negara kepulauan yang diapit oleh lautan luas. Penguapan air laut sering terjadi dan membentuk awan tebal sehingga kadang

⁵⁶⁸Wawancara dengan Mulyadi, tanggal 20 Agustus 2016. Lihat pula artikelnya, "Rukya dan Matla", 89-90.

⁵⁶⁹*Ibid.*, 87.

⁵⁷⁰*Ibid.*

⁵⁷¹*Ibid.*, 86-87.

menutupi pandangan para observer hilal. Kondisi seperti ini tidak dialami oleh negara-negara di Timur Tengah yang padang pasir, setiap saat awan selalu cerah sehingga hilal dapat dilihat dengan jelas.

Dalam konteks ini menarik pula mencermati gagasan Susiknan Azhari dalam menyatukan umat Islam Indonesia melalui kalender Islam. Berbeda dengan kelompok hisab *wujûd al-hilâl*, Susiknan Azhari mengajukan gagasan teori *mutakamilul hilal* yang dinilai lebih realistis sebagai pilihan jangka pendek dan menengah menuju penyatuan kalender Islam nasional.⁵⁷²

Teori baru ini digagas sebagai sistesa antara *wujûd al-hilâl* dan visibilitas hilal MABIMS. Ia didasarkan pada hasil observasi dan kondisi objektif hilal pada masa Nabi yang selama sembilan tahun Nabi melakukan puasa Ramadan, enam kali melaksanakan puasa selama dua puluh sembilan hari dan tiga kali melaksanakan puasa selama tiga puluh hari. Di samping itu, dari data ini juga diperoleh informasi ada dua kali posisi hilal kurang dari satu derajat. Data-data astronomisnya telah dikemukakan pada halaman-halaman sebelumnya.⁵⁷³ Dalam memulai awal bulan kamariah, teori ini mensyaratkan *ijtimak qabla al-ghurûb* dan pada saat terbenam matahari piringan atas bulan berada di atas ufuk di seluruh wilayah Indonesia. Menurut Susiknan Azhari, jika teori ini digunakan dalam sistem kalender Islam Muhammadiyah, sedangkan NU, Pemerintah dan PERSIS secara konsisten menggunakan Visibilitas Hilal MABIMS maka titik temu jangka pendek dapat diwujudkan.⁵⁷⁴

Berdasarkan uraian tersebut hemat penulis, teori *mutakamilul hilal* hampir sama dengan metode *imkân ar-rukyat* yang ditawarkan oleh pemerintah di atas. Hanya saja bedanya, metode *imkân ar-rukyat* secara realistis masih berfungsi sebagai pemandu rukyat sehingga masih diperlukan observasi ke lapangan sebelum penetapan bulan baru apakah telah masuk atau belum (hisab *plus* rukyat). Sementara itu, *mutakamilul hilal* metode perhitungannya adalah hisab falaki sehingga penetapan bulan baru dapat dilakukan jauh hari sebelumnya tanpa memerlukan observasi ke lapangan di akhir bulan. Selain itu, standar visibilitas hilal pada metode *imkân ar-rukyat* sekitar 2-3 derajat dengan umur hilal sekitar delapan jam, sedangkan pada *mutakamilul hilal* tinggi hilal dapat saja kurang dari dua derajat dan usianya juga

⁵⁷²Susiknan Azhari, "Gagasan Menyatukan Umat Islam Indonesia Melalui Kalender Islam," *Ahkam: Jurnal Ilmu Syariah*, Vol. XV, no. 2 (Juli 2014), 256.

⁵⁷³*Ibid.*

⁵⁷⁴*Ibid.*

dapat kurang dari delapan jam. Apabila teori ini dapat diterima, dengan kata lain penganut hisab falaki sedikit bergeser dari teori *wujūd al-hilal* dan penganut rukyat juga menurunkan derajat visibilitas hilalnya, maka sangat mungkin keseragaman dapat terwujud di Indonesia.

Namun demikian, penetapan metode hisab falaki dilakukan melalui konsensus masyarakat Islam Indonesia yang direpresentasikan oleh ormas-ormas yang mewadahi mereka. Mereka duduk bersama, berdialog secara terbuka dan bebas dari tekanan apapun tanpa melihat kelompok mayoritas dan minoritas, dengan tujuan yang sama kemaslahatan umat Islam Indonesia, bukan untuk kepentingan kelompok dan ormasnya. Jika dilihat sejarahnya dialog seperti ini sudah sering diselenggarakan dengan difasilitasi dan dimediasi oleh pemerintah melalui Departemen (Kementerian) agama. Dengan niat mencari titik temu demi kemaslahatan umat, pemerintah membentuk Badan Hisab-Rukyat, anggotanya adalah para ormas yang ada. Badan ini senantiasa menyelenggarakan dialog namun hingga saat ini titik temu tersebut belum ditemukan.

Badan Hisab dan Rukyat ini dibentuk oleh pemerintah sejak tahun 1972 sebagai upaya untuk mempertemukan kalangan hisab dan rukyat yang disimbolisasikan antara Muhammadiyah dan NU. Tindak lanjutnya, musyawarah dilakukan pada tanggal 5-6 Juli 1974 M yang dihadiri oleh ormas-ormas para pengguna hisab dan rukyat. Dalam pertemuan tersebut disepakati untuk dilakukan pertemuan-pertemuan rutin agar dialog dapat ditumbuhkan dengan prinsip-prinsip keadilan, kesejajaran, saling mengakui eksistensi masing-masing dan berkesinambungan. Dialog rutin tersebut hingga saat ini masih terus dilakukan namun belum juga menemukan kesepakatan pada satu metode. Kesepakatannya hanyalah keputusan untuk saling menghargai dan menghormati pemahaman satu sama lain.⁵⁷⁵

Kesepakatan untuk saling menghormati ini merupakan keputusan bijak atas realitas keragaman, namun sepertinya lahir dari pesimistis akan susahnyanya menemukan kesepakatan satu metode penetapan awal bulan kamariah. Meskipun dialog tetap diadakan tetapi sepertinya kecenderungan untuk jalan sendiri-sendiri (*independent*) lebih dominan ketimbang dialog untuk mencari titik temu. Dalam hal ini Amien Rais mengajak agar hubungan hisab dan rukyat lebih bersifat independen, dan berjalan sesuai dengan keyakinan masing-masing. Ia kemudian mengungkapkan *lakum*

⁵⁷⁵Susiknan Azhari, *Kalender Islam; Ke arah Integrasi Muhammadiyah-NU* (Museum Astronomi Islam, Yogyakarta: 2012), 155-157.

rukyatukum wa liya hisabi, bagimu rukyatmu dan bagiku hisabku. Pendapat ini juga dianut oleh beberapa cendekiawan seperti Masdar Faried Mas'udi, Abdur Rahman Wahid (Gusdur), Bahtiar Effendy. Masdar berpendapat bahwa setiap individu memiliki keyakinan dan tidak mudah dipaksakan oleh pihak lain. Dalam persoalan hisab dan rukyat pun juga demikian. Masdar meyakini baik Muhammadiyah maupun NU punya dasar-dasar perhitungan yang mereka yakini sendiri-sendiri, Muhammadiyah dan NU tidak mungkin asal-asalan menentukan hari raya, sebab mengandung unsur ibadah dan hukum syar'i. Karena itu, menyikapi persoalan hisab rukyat ini dilihat sebagai hikmah untuk berlomba-lomba dalam menentukan awal bulan, baik dengan hisab maupun rukyat. Sejalan dengan itu yang tidak kalah pentingnya adalah perlunya saling menghormati.⁵⁷⁶

Selanjutnya, A. Mustafa Bisri menganggap bahwa hisab dan rukyat merupakan dua entitas yang tidak dapat dipertemukan. Keduanya memiliki epistemologi dan metodologi yang berbeda. Karena itu, biarkan keduanya berjalan sesuai epistemologi dan metodologi yang diyakini. Mustafa Bisri selanjutnya menilai bahwa perbedaan hisab dan rukyat itu seperti perbedaan selera, sehingga yang diperlukan adalah munculnya sikap toleran dan hubungan baik antara Muhammadiyah dan NU (serta ormas-ormas lain) tetap terjaga.⁵⁷⁷

Pemerintah memang telah menjembatani kedua kelompok tersebut dengan menawarkan kriteria *imkân ar-rukyat* dengan format kekuasaan *itsbât* pada pemerintah.⁵⁷⁸ Namun sebagian dari kelompok yang selalu berbeda tersebut menolak, misalnya kelompok hisab seperti Muhammadiyah yang masih berpegang pada hisab *wujûdul hilal*. Masing-masing pihak mengeluarkan keputusan sendiri-sendiri. Muhammadiyah misalnya, justru selalu mengeluarkan pengumuman terlebih dahulu sebelum sidang isbat dilakukan.⁵⁷⁹

Pada perkembangan selanjutnya, penetapan awal bulan kamariah, awal Ramadan, Idulfitri dan Iduladha melalui sidang isbat ditengarai memiliki pengaruh politis pemerintah. Penetapan tersebut biasanya tergantung pada asal atau latar

⁵⁷⁶*Ibid.*, 151-152.

⁵⁷⁷*Ibid.*, 153-154.

⁵⁷⁸Upaya pemerintah ini berpijak pada upaya tercapainya keseragaman, kemaslahatan, dan persatuan umat Islam Indonesia dengan dasar kaidah hukum : *hukm al-hakim ilzâmun wa yarfa'u al-ikhtilâf* (keputusan hakim/pemerintah itu mengikat dan menyelesaikan perbedaan pendapat). Di samping itu Kriteria ini merupakan system rukyat yang bersendikan hisab, bagaimana hasil hisabnya dapat sesuai dengan rukyat dan rukyatnya tepat sasaran sesuai dengan data hisabnya, mengingat objek sasarannya sama, yakni hilal. Izzuddin, *Fiqih*, 151-154.

⁵⁷⁹*Ibid.*

belakang menteri agamanya. Sebagai contoh, pada masa orde baru di saat menteri agamanya lebih banyak dari kalangan Muhammadiyah, keputusan sidang isbat selalu paralel dengan Muhammadiyah kecuali pada tahun 1998 saat Tarmizi Tahir sebagai menteri agama, keputusan isbat justru berbeda dengan Muhammadiyah karena pemerintah saat itu sedang tidak harmonis dengan M. Amin Rais, ketua Muhammadiyah saat itu, dan berusaha merangkul kalangan NU.⁵⁸⁰ Sebaliknya, pasca reformasi keputusan isbat lebih banyak paralel dengan NU mengingat menteri agamanya dari kalangan nahdhiyin. Bahkan, menurut Susiknan Azhari, ada persoalan yang muncul di tengah-tengah masyarakat terkait autentisitas dan kredibilitas sidang isbat. Ada yang berpendapat bahwa sidang tersebut pemborosan, atau tidak kuorum karena yang hadir satu warna dengan beragam jabatan.⁵⁸¹

Oleh karena itu, hemat penulis, dialog perlu terus dilakukan untuk melahirkan konsensus penggunaan satu metode yang dinilai lebih efektif dan praktis. Dialog tersebut tidak hanya saat menjelang sidang isbat penetapat awal bulan Ramadan atau Syawal, tetapi diselenggarakan secara rutin dengan menghadirkan seluruh ormas Islam serta para cendekiawan dan ahli astronomi.

⁵⁸⁰*Ibid.*, 88-89 dan Azhari, *Kalender*, 215-225.

⁵⁸¹Azhari, "Gagasan," 254-255.

BAB V

PENUTUP

Secara substansial, hermeneutika dalam tradisi Islam sudah muncul sejak al-Qur'an itu diwahyukan, namun ilmunya disebut dengan ilmu tafsir. Hanya saja, hermeneutika yang berkembang dan dipahami dalam tradisi filsafat kelihatannya secara metodologis melangkah lebih jauh, sehingga melampaui batas-batas tradisi ilmu tafsir yang selama ini dikembangkan dalam studi Islam. Respons umat Islam terkait aplikasi hermeneutika terhadap kajian al-Qur'an cukup beragam. Ada yang menerima dan ada pula yang menolaknya. Namun, terhadap studi hadis tidak ditemukan penolakan. Setidaknya ini disebabkan oleh dua hal. Sejarah hadis memang berbeda dengan sejarah al-Qur'an, dan secara konseptual konstruksi hermeneutika hadis tidak berbeda jauh dengan konstruksi yang telah dibangun oleh para ulama hadis yang meliputi dua hal penting; autentisitas dan interpretasi yang mengerucut pada satu kata kunci, yakni historisitas.

Hadis-hadis terkait rukyatulhilal meliputi sejumlah sub bahasan di antaranya; hadis-hadis tentang perintah estimasi ketika hilal tidak terlihat, hadis-hadis tentang perintah istikmal, hadis tentang pernyataan kesaksian melihat hilal, hadis tentang keummian umat Islam (di masa Nabi) dalam berhisab dan hadis tentang matlak. Secara sanad, hadis-hadis tersebut dinilai autentik oleh para peneliti hadis. Hadis-hadis tentang estimasi atau istikmal dalam keummian umat Islam dianalisis secara integratif dalam satu tema rukyatulhilal. Kata rukyat di sini bermakna melihat, baik dengan mata kepala (*bi al-'ain*) maupun dengan ilmu (*bi al-'ilmi*). Nabi memerintahkan untuk melakukan rukyatulhilal guna memastikan masuknya bulan baru sebagai "tafsir teknis" terhadap ayat al-Qur'an *fa man syahida minkum asy-syakra fal yaṣumhu*. meskipun secara lugawiah kata rukyat tidak termasuk bagian dari pengertian kata *syahida*.

Rukyatulhilal (mengamati hilal dengan mata kepala) saat itu dipahami sebagai metode termudah yang diperintahkan oleh Nabi mengingat kondisi masyarakat Islam saat itu yang masih tertinggal dari kemampuan hitung-hitungan astronomis (hisab falaki). Hal ini disadari oleh Nabi melalui hadisnya yang secara tersirat ada keinginan untuk menggunakan metode hisab. Namun ada data astronomis yang perlu dicermati, bahwa pada masa Nabi pernah terjadi Bulan Syawal dimulai pada saat tinggi hilal masih kurang dari satu derajat, tepatnya pada tahun 9 H. Demikian pula Bulan

Ramadan pada tahun 10 H dimulai saat tinggi hilalnya juga masih kurang dari satu derajat, tinggi hilal yang cukup jauh di bawah standar visibilitas versi MABIMS.

Kajian terdahulu telah menemukan bahwa sebelum Islam, Arab Utara di mana di dalamnya terdapat Kota Makkah dan Yatsrib (Madinah) merupakan kawasan yang tertinggal dari sisi peradaban. Mereka belum mengenal sistem politik yang mengikat bagi seluruh elemen masyarakat di bawah satu naungan organisasi pemerintahan, bahkan yang menguat pada saat itu adalah sistem kabilah atau suku sehingga seringkali terjadi konflik antar suku hanya karena perebutan sumber mata air, lahan rerumputan bagi ternak mereka dan lahan pertanian. Mereka belum memiliki kemampuan tulis menulis dan hitung-hitungan astronomis. Meskipun tidak dipungkiri bahwa di antara mereka saat itu sudah ada yang mengetahui ilmu hisab, akan tetapi sebelum datangnya Islam bangsa Arab tidak mempunyai astronomi ilmiah. Pengetahuan mereka bersifat empiris, dan terbatas pada pembagian tahun ke dalam beberapa periode atas dasar muncul dan tenggelamnya bintang-bintang tertentu.

Kondisi ini sangat berbeda dengan kawasan lain seperti Persia (Iran), Bizantium, Cina, dan India. Mereka pada saat yang sama telah memiliki peradaban yang sangat maju, memiliki tata kelola pemerintahan dan ilmu pengetahuan terutama di bidang matematika dan astronomi. Masyarakat Islam mengalami kemajuan ilmu pengetahuan seperti astronomi pada masa pemerintahan Abbasiyah.

Namun seiring dengan semakin majunya peradaban manusia yang dibarengi dengan tumbuh pesatnya ilmu astronomi, akurat dan valid, makna rukyat tersebut dapat dikembangkan, dari melihat dengan "mata kepala" (tradisional) ke melihat dengan ilmu pengetahuan. Saat ini terutama untuk konteks Indonesia, metode rukyat tradisional dinilai kurang efektif mengingat penentuan akhir dan awal bulan ditetapkan setelah terbenamnya matahari di akhir bulan berjalan. Metode ini dinilai memiliki sejumlah kelemahan terutama terkait akurasinya. Beralih ke hisab dan meninggalkan rukyat tidak berarti kita meninggalkan sunah Nabi. Hadis Nabi yang menyatakan keummian umat Islam saat itu yang tidak dapat berhisab dan berhitung merupakan dalil bahwa justru hisab itulah semangat ajaran Nabi, dan perintah rukyat bersifat temporal, yakni ketika umat Islam belum pandai baca-tulis dan menghitung.

Meskipun metode hisab saat ini disebut sebagai pemandu dan pembantu metode rukyat, tetapi pada praktiknya kedudukan hisab jauh lebih kuat ketimbang rukyat. Hal mana kesaksian hilal ditolak bila semua ahli hisab sepakat menyatakan hilal tidak mungkin dirukyat. Demikian pula sebaliknya, ketika data astronomi

menyebutkan bahwa hilal telah mencapai dua derajat, maka meskipun hilal tidak berhasil dirukyat akibat mendung misalnya, maka bulan baru dianggap telah masuk. Kesaksian rukyatulhilal tidak dapat diterima atau ditolak bila tidak didukung hisab yang akurat. Pada kondisi ini metode rukyat tradisional seolah sebagai media pembantu, sementara perhitungan hisab adalah yang lebih kuat dan utama.

Meskipun demikian, tidak dipungkiri bahwa usaha peralihan ke metode hisab ini memang memerlukan waktu panjang. Pemahaman para ulama hadis terhadap hadis-hadis ini cenderung tekstual, dan telah mengkristal cukup lama sejak di zaman sahabat dan semakin menguat pasca kodifikasi hadis, meski ada beberapa di antaranya yang mencoba memahaminya secara kontekstual. Gerakan *ahl al-hadīs* dalam pembukuan hadis yang dimotori oleh Imam Syafii dan terus menggelinding pada generasi berikutnya ditengarai memiliki pengaruh kuat terhadap tumbuh suburnya metode pemahaman tekstual ini, hingga berhasil mendominasi dan menenggelamkan gerakan penalaran yang semula dikembangkan oleh kaum muktazilah. Kaum muktazilah memiliki pengaruh kuat di masa kekhalifahan Abbasiyah, dan menimbulkan trauma bagi para ulama akibat tragedi *mihnah* (penganiayaan) yang dialami oleh Ahmad bin Hanbal lantaran penolakannya terhadap paham rasionalitas dan kemakhlukan al-Qur'an yang dianut oleh Kaum muktazilah.

Sub tema berikutnya adalah hadis-hadis tentang kesaksian hilal. Dalam konteks ini ditemukan setidaknya tiga hadis *marfū'* dan beberapa hadis *mursal*. Terjadi diskusi dan perdebatan para ulama terkait hadis-hadis ini, apakah kesaksian satu orang terhadap hilal Ramadan diterima atau tidak. Ada yang menerima dan ada pula yang menolak. Namun untuk konteks hilal Syawal, mereka sepakat bahwa informasi tentang tampaknya hilal tidak akan diterima kecuali dengan kesaksian dua orang. Para ulama juga sepakat bahwa saksi harus seorang muslim, yang dibutuhkan adalah *'adalah*-nya, bukan sumpahnya. Dengan demikian dari sini dipahami bahwa yang dibutuhkan dari seorang saksi hilal adalah kredibilitas (keislaman dan kejujuran) dan kompetensinya yang telah dikenal oleh masyarakat. Ketika kredibilitas dan kompetensi seorang saksi telah diakui maka dia tidak mesti disumpah sebelum menyatakan kesaksiannya. Hal ini berbeda dengan praktik observasi hilal yang sering masyarakat saksikan, mesti disumpah sebelum mengutarakan kesaksiannya tentang hilal.

Implikasinya, sumber informasi hilal dapat saja didelegasikan pada lembaga-lembaga yang kredibilitasnya telah diakui di bidangnya seperti LAPAN (Lembaga

Penerbangan dan Antariksa Negara) untuk konteks Indonesia atau Lembaga-lembaga internasional yang memiliki kemampuan perhitungan astronomi mumpuni dan dikelola oleh tenaga-tenaga muslim. Data-data dari lembaga tersebut dapat dicetak sehingga dapat dilihat secara visual oleh para penentu kebijakan atau unsur pemerintah yang terkait.

Sub tema terakhir yang dikaji adalah hadis tentang matlak. Untuk konteks ini penulis hanya menemukan satu hadis yang menjadi rujukan pemahaman para ulama. Hadis ini diduga kuat terjadi pada Ramadan tahun 35/656 M, saat Muawiyah menjabat sebagai gubernur di Kota Damaskus. Perdebatan juga terjadi terkait dengan hadis ini. Sekelompok ulama memahami bahwa hadis Ibnu Abbas ini mengacu pada hadis Nabi sehingga perbedaan matlak perlu dipertimbangkan. Namun sebagian besar ulama berpandangan sebaliknya, mereka menilai sikap Ibnu Abbas yang tinggal di Kota Madinah menolak rukyat penduduk Syam tersebut hanya sebatas ijtihad semata yang tidak mesti diikuti jika tidak merujuk pada dalil yang jelas. Bahkan ada pula yang menilai bahwa penolakan tersebut disebabkan oleh permasalahan politik, karena keluarga kedua turunan bangsawan Quraish tersebut bukan pendapat yang merujuk pada hadis Nabi, sehingga kelompok ini berpandangan bahwa rukyat di sebuah tempat berlaku bagi seluruh umat di seluruh dunia Islam. Pendapat ini tidak mengenal perbedaan geografis sehingga memberlakukan rukyat universal.

Hal ini berarti teori perbedaan matlak tidak mutlak. Ketika masih menggunakan metode rukyat seperti yang dipraktikkan oleh zaman sahabat dulu maka perbedaan matlak memang dapat dimaklumi mengingat rukyat fisik secara global mustahil ditransfer ke seluruh dunia karena terbatasnya jangkauan transfernya. Maksimal rukyat dapat ditransfer ke arah timur sejauh sembilan jam. Apa bila lewat dari sembilan jam maka kawasan ke mana rukyat fisik itu akan ditransfer sudah keburu masuk waktu fajar sehingga tidak mungkin menunggu terjadinya rukyat di sebelah barat. Hal berbeda jika metode yang digunakan adalah metode hisab. Hasil hisab dengan mudah dapat ditransfer tidak membutuhkan waktu hingga sembilan jam, apalagi dengan kemajuan teknologi sekarang di mana informasi dengan cepatnya dapat disebar ke seluruh penjuru dunia.

Kajian tentang hadis-hadis rukyatulhلال ini diharapkan memiliki nilai kontribusi terhadap perdebatan panjang hisab-rukyat di Indonesia. Meskipun menguatkan pendapat kelompok penganut hisab falaki, penulis berharap para pimpinan ormas Islam di bawah mediasi pemerintah dapat menemukan konsensus,

yakni metode mana yang akan digunakan. Mereka dengan semangat yang sama mengusung kemaslahatan umat seharusnya dapat duduk bersama berdialog dengan melepaskan ikatan, kepentingan dan ego kelompok masing-masing disertai semangat keterbukaan dan kesiapan untuk saling memberi dan menerima. Peran para pemimpin ormas dalam konteks ini sangat penting mengingat massa dan para pengikutnya sangat tergantung pada keputusan mereka sebagaimana ungkapan bahwa agama yang dianut oleh sebuah masyarakat tergantung pada agama pemimpinnya. Hemat penulis, terjadinya perbedaan penentuan awal Ramadan dan lebaran tidak terlepas dari perbedaan dari para pemimpin ormas mereka. Apabila para pemimpin tersebut dapat mengambil kesepakatan maka masyarakat akan mengikuti meskipun kesepakatan tersebut berbeda dengan tradisi yang dianut oleh kelompoknya. Andai kata pun ada massa yang menolak maka jumlahnya tidak akan signifikan dan secara perlahan seiring waktu penolakan ini akan hilang.

Islam adalah agama yang selalu cocok dengan segala ruang dan waktu. Dengan demikian sangat meniscayakan setiap konteks ruang dan waktu tersebut menghadirkan corak dan karakteristiknya masing-masing seperti yang telah ditampilkan dalam sejarah perjalanan Islam dari generasi ke generasi. Dalam konteks pemikiran dan pemahaman hadis, teori-teori yang lahir terkait dengan ilmu hadis merupakan hasil dialog para ulama antara hadis dengan kondisi dan situasi zamannya. Demikian pula dengan hadis-hadis rukyatulhilal yang sejak masa Nabi dimaknai secara tekstual dan metode penentuan hilal dilakukan dengan metode rukyat (mata kepala) merupakan cerminan dari situasi dan kondisi masyarakat Islam saat itu di mana ilmu pengetahuan belum berkembang sepesat sekarang.

Namun ketika ilmu pengetahuan astronomi sekarang ini menunjukkan perkembangannya dengan hitung-hitungan yang sangat akurat, maka peralihan dari metode rukyat ke hisab falaki (astronomis) akan lebih baik dilakukan. Metode ini lebih praktis dan lebih efektif. Peralihan ini dilakukan dengan beberapa alasan. Pertama, makna kata rukyat itu sendiri yang memberi ruang pengembangan makna dari rukyat dengan mata kepala ke rukyat dengan ilmu. Kedua, adanya hadis sahih dari Nabi bahwa umat Islam saat ia masih hidup tidak menggunakan metode hisab karena masih ketinggalan dalam hal tulis menulis dan berhisab. Ketiga, secara mendasar, hadis merupakan tafsir terhadap al-Qur'an. Karena itu sangat wajar apabila sifatnya sangat kontekstual mengingat relevansinya dengan situasi dan kondisi zamannya yang perlu dijaga. Rukyatulhilal dengan mata kepala merupakan bagian

dari fikih yang perumusannya terkait dengan kondisi historis zamannya. Oleh karena itu, fikih sejatinya bersifat elastis, dinamis dan berkembang bersama dengan masalah yang mengitari zamannya, bukan statis dan stagnan. Dengan demikian gerakan kontekstualisasi hadis perlu tetap diaktualisasikan meskipun tetap harus dipilah aspek normativitas dan historisitasnya. *Wa Allah al-Muwaffiq ilâ aqwam at-Tarîq.*

DAFTAR PUSTAKA

BUKU

- Abd al-, Azîs. Umar Muḥammad Sayyid. *al-Aḥkâm asy-Syar'iyah baina at-Ta'abbud wa Ma'qûliyat al-Ma'na*. Kairo: Dar al-Baṣâir, 2013.
- Abdullah, Sya'ban. *at-Ta'sîl as-Syar'i li Qawâid al-Muḥadditsîn*. Kairo: Darussalam, cet. ke-2I, 2008.
- Abbas, Haşjim. *Kritik Matan Hadis; Versi Muḥadditsin dan Fuqaha*. Yogyakarta: Teras, 2004.
- Abdullah, Al-Harits Fakhri Isa. *al-Ḥadâtsah wa Mauqifuha min as-Sunnah*. Kairo: Dar as-Salam, 2013.
- Abdullah, M. Amin. *Studi Agama; Normativitas atau Historisitas?* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- _____. "Pengantar" dalam Syafa'atun Almirzanah dan Sahiron Syamsuddin (ed), *Upaya Integrasi Hermeneutika dalam Kajian al-Qur'an dan Hadis; Teori dan Aplikasi*. Yogyakarta: Lembaga Penelitian UIN Sunan Kalijaga, cet. ke-2, 2012.
- _____. *Islamic Studies di Perguruan Tinggi; Pendekatan Integratif-Interkonektif*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, cet. ke-3, 2012.
- Abou El Fadl, Khaled M. *Atas Nama Tuhan; dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, terj. R. Cecep Lukman Yasin, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2004.
- Abu Rayyah, Mahmud. *Aḍwâu 'alâ as-Sunnah an-Nabawiyah aw Difâu 'an as-Ḥadîs*. Mesir: Dar al-Ma'ârif, t. th.
- Adaby, Shalahuddin. *Manhaj Naqd al-Matan*. Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, 1403 H/1983 M.
- Ahmad Bakkar, Muhammad Mahmud. *Bulûgh al-Amâl min Mustalah al-Ḥadîs wa ar-Rijâl*. Mesir: Darussalam, 2012.
- Ali, Nizar. *Hadis versus Sains; Memahami Hadis-Hadis Musykil*, Yogyakarta: TERAS, 2008.
- Almirzanah, Syafa'atun dan Sahiron Syamsuddin. *Upaya Integrasi Hermeneutika dalam Kajian Qur'an dan Hadis; Teori dan Aplikasi, Buku 2 Tradisi Barat*. Yogyakarta: Lembaga Penelitian UIN Sunan Kalijaga, cet. ke-2, 2011.
- Alusi al-, Syihabuddin Sayyid Muhammad al-Baghdady. *Rûḥ al-Ma'ânî fî Tafsîr al-Qur'an al-Aẓîm wa as-Sab'ul Matsâni*. Beirut: Dar Ihya at-Turats al-Arabi, 1981.

- Amin, Kamaruddin. *Menguji Kembali Keakuratan Metode Kritik Hadis*. Hikmah, Jakarta: 2009.
- Andrews, E A. *A Latin Dictionary : Founded on Andrews edition of Frued's Latin Dictionary*, Oxford : Clarendon Press, 1980, dalam Mohammad Muslih. *Filsafat Ilmu: Kajian atas Asumsi Dasar, Paradigma dan Kerangka Teori Ilmu Pengetahuan*. Yogyakarta, Belukar, 2004.
- Anwar, Syamsul. *Interkoneksi Studi Hadis dan Astronomi*. Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2011.
- Asse, Ambo. "Perspektif Hadis Nabi SAW. Terhadap Penetapan Awal Bulan *Qamariyah*", Disertasi, Program Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Alauddin Makassar, 2007.
- Asqalani al-, Ibnu Hajar, Ahmad bin Ali. *Bulûgh al-Marâm min Adillat al-Ahkâm*. Surabaya: Nurul Hidayah, cet. ke-2, t. th.
- _____. *Fath al-Bâri*. Juz IV, Beirut: Dar al-Ma'rifah, t. th.
- _____. *Tahdzîb at-Tahdzîb*. Juz VI, CD Program *Al-fiyah*
- Audah, Jasser, *Maqâsid al-Shari'ah as Philosophy of Islamic law. A System Approach*. London: The International Institut of Islamic Thought, 2007.
- Azhari, Susiknan. "Penggunaan Sistem Hisab dan Rukyat di Indonesia (Studi tentang Interaksi NU dan Muhammadiyah)." Disertasi. Program Pasca Sarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2006,
- _____. *Hisab dan Rukyat; Wacana untuk Membangun Kebersamaan di Tengah Perbedaan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007.
- _____. *Ilmu Falak; Perjumpaan Khazanah Islam dan Sains Modern*. Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, cet. ke-2, 2007.
- _____. *Ensiklopedi Hisab Rukyat*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, cet. ke-3, 2012.
- _____. *Kalender Islam; Ke arah Integrasi Muhammadiyah-NU*. Yogyakarta: Museum Astronomi Islam, Yogyakarta, 2012.
- _____. *Catatan dan Koleksi Astronomi Islam dan Seni*. Yogyakarta: Museum Astronomi Islam, 2015.
- Azra, Azyumardi. *Pendidikan Islam: Tradisi dan Modernisasi Menuju Millenium Baru*. Jakarta: Logos, 1999.
- Baharuddin, Mochammad Achwan. "Teori Interpretasi Gracia dan Relevansinya Terhadap Pengembangan Metodologi *Ma'anil Hadis*", Tesis, Program

- Magister Studi Agama dan Filsafat Universitas Negeri Islam (UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2013.
- Berlinghoff, William P. dan Fernando Q Geuvea. *Math trough the Ages*. Oxton: Oxton Hause Publishing dan The Mathematical Association of America, 2004.
- Bustamin dan M.Isa H.A. Salam. *Metodologi Kritik Hadis*. Jakarta: PT.RajaGrafindo Persada, 2004.
- Dallal, Ahmad. "Science, Medicine, and Technology" dalam John L. Esposito (ed.), *The Oxford History of Science*. Oxford:Oxford University Press, 1999.
- Dampier, Sir William Cecil. *A History of Science and Its Relations with Philosophy and Religion*. Edisi IV. New York: Cambridge University, 1989.
- Departemen Agama. *Al-Qur'an dan Terjemahnya: Special for Women*. Yayasan Penyelenggara Penerjemah: Syamil, t. th.
- Dimiyati, Muhammad Syaththa. *I'ânah at-Ṭâlibîn*. Juz II, Kairo: Beirut: Dar al-Kutub al-Arabiyyah, t. th.
- Encyclopaedia Britanica. London: William Benton Publisher, 1965, vol. 4.
- Fahl, Maher Yasin. *Atsar 'Ilal al-Hadîs fî Ikhtilâf al-Fuqâhâ*. Kairo: Dar al-Muhadditsin li al-Bahsi al-Ilmi, 2008.
- _____. *Atsar Ikhtilâf al-Asânid wa al-Mutûn fî Ikhtilâf al-Fuqahâ*. Kairo: Dar al-Muhadditsin, 2008.
- Fanani. Fuad. *Islam Mazhab Kritis*. Jakarta: Kompas, 2004.
- Farâhidî al-, Abi Abd ar-Raḥmân al-Khalîl bin Aḥmad. *Kitâb al-'Ain*. Juz 1.ttp. : t.p., t.t.
- Fauzi, Iis Haris. "Hermeneutika Hadis; Studi Aplikatif Hermeneutika Produktif Hans Georg Gadamer terhadap Pemaknaan Hadis", *Tesis*, Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2006.
- Gadamer Hans-Georg. *Kebenaran dan Metode; Pengantar Filsafat Hermeneutika, terj*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.
- George, Mary W. *The Element of Library Research: What every Students Needs to Know*, Princeton: Princeton University Press, 2008.
- Ghazali, H. Imam dan A. Ma'ruf Asrori. *Ahkamul Fuqaha, Solusi Problematika Aktual Hukum Islam, Keputusan Mukhtar, Munas dan Konbes Nahdhatul Ulama (1926-1999 M.)*. Surabaya: LTN-NU Jawa Timur dan Diantama, cet. ke-2, 2004.

- Ghazali al-, Muhammad. *Sejarah Muhammad*. Penyunting, Kamdani. Yogyakarta: Mitra Pustaka, cet. ke-6, 2008.
- _____, *Studi Kritis atas Hadis Nabi saw.; Antara Pemahaman Tekstual dan Kontekstual*. Terj Muhammad Al-Baqir. Bandung: Mizan, cet. ke-3, 1993.
- Glasse, Cyril. *Ensiklopedi Islam (Ringkas)*, terj. Ghufroon A. Mas'udi. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, cet. ke-3, 1999.
- Grondin, Jean. *Introduction to Philosophical Hermeneutics*. New Haven: Yale University Press, 1991.
- Haekal, Muhammad Husain. *Sejarah Hidup Muhammad*. terj. Ali Audah. Jakarta: Litera Antar Nusa, cet. ke-25, 2001.
- Hakim al-, Abu 'Abdillah Muhammad bin Abdullah bin Muhammad an-Naisaburi, *Ma'rifat 'Ulûm al-Ḥadîs*. Kairo: al-Maktabah al-Munabby, t.t.
- Hanafi, Hasan. *Ulûmul Ḥadîs; Min Naqd al-Sanad Ilâ Naqd al-Matan*, Kairo: Maktabah Madbulay, 2012.
- Haris, Abdul. "Hermeneutika Hadis; Studi atas Teori Pemahaman Hadis Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrur" *Disertasi*, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta tahun 2011.
- Hasjim Abbas. *Kritik Matan Hadis; Versi Muhaddisin dan Fuqaha*. Yogyakarta: Teras, 2004.
- Hazm Ibnu. *al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*. Juz II, Kairo: Maktabah al-Ashimah, t.t.
- Hidayat, Komaruddin. *Memahami Bahasa Agama; Sebuah Kajian Hermeneutik*. Jakarta: Paramadina, 1996.
- _____. *Menafsirkan Kehendak Tuhan*. Jakarta: Teraju, cet. ke-2, 2004.
- Hourani, Albert. *A History of The Arab Peoples*. Cambridge: Harvard University, 1991.
- Husaini, Adian dan Abdurrahman al-Baghdadi. *Hermeneutika dan Tafsir al-Qur'an*. Jakarta: Gema Insani Press, cet. ke-2, 2008.
- Ibn Hisyâm, Abd al-Malik. *as-Sîrah an-Nabawiyah*. Jilid I. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, cet. ke-3, 2009.
- Ibnu Khaldûn, Abd ar-Rahmân. *Muqaddimah Ibnu Khaldûn*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2009.
- Ibnu Manzûr, Abu al-Fadel Jamaluddin Muhammad bin Mukrim al-Ifrikî. *Lisân al-'Arab*, Jilid 11, 12, 14. Beirut: Dar as-Shadr, t.th.
- Ilyas, Abustani dan La Ode Ismail Ahmad. *Filsafat Ilmu Hadis*, Surakarta: Zadahaniwa, 2011.

- Ilyas, Hamim. “Kontekstualisasi Hadis Dalam Studi Agama” dalam Fazlur Rahman (et al); editor Hamim Ilyas, *Wacana Studi Hadis Kontemporer*. Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2002..
- Ilyas, Mohammad. *Sistem Kalendar Islam; Dari Perspektif Astronomi*. Selangor: Dewan Bahasa dan Pustaka, cet. ke-2, 1999.
- Imron, Ali. “Dinamika Pemikiran Hadis-Hadis Rukyat Dalam Tradisi Islam Pembaharu di Timur Tengah dan Indonesia”, Disertasi, Sekolah Pascasarjana Universitas Gadjah Mada Yogyakarta, 2012.
- Isbahâny Abu Nuaim Ahmad bin Abdullah. *al-Musnad al-Mustakhray ‘alâ Şahîh al-Imam Muslim*, Juz III, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1996.
- Ismail, M. Syuhudi. *Hadis Nabi yang Tekstual dan Kontekstual; Telaah Ma’ani al-Hadis tentang Ajaran Islam yang Universal, Temporal dan Lokal*. Jakarta: Bulan Bintang, 1994.
- _____. “Kriteria Hadis Sahih; Kritik Sanad dan Matan”, dalam Yunahar Ilyas (ed.), *Pengembangan Pemikiran Terhadap Hadis*. Yogyakarta: LPPI UMY Yogyakarta, 1996.
- Jakfar, Tarmizi M. *Otoritas Sunnah non-Tasyriyyah Menurut Yusuf al-Qaradhawi*. Yogyakarta: Ar-Ruz Media, 2011.
- Jauhari al-, Ṭanṭâwî. *al-Jawâhir fî Tafsîr al-Qur’ân al-Karîm*. Juz V. Beirut: Dar al-Fikr, t. th.
- Jauzi Ibnu al-, Abd ar-Rahman bin Ali. *Kitâb al-Mawḍû’ât*. Beirut: Dar al-Fikr, 1403H/1983 M.
- _____. *at-Tahqiq fî Ahadits al-Khilaf*, Beirut: Dar al-Ilmiyah, 1415 H.
- _____. *at-Taḥaqquq fî Aḥâdits al-Khilâf*, Juz 2.
- Kaelan, MS. *Metode Penelitian Kualitatif bidang Filsafat*. Yogyakarta: Paradigma, 2005
- Kafrawi, Salahuddin dan Abdul Mustaqim, “Elemen-Elemen hermeneutika dalam Tafsir al-Razi” dalam Syafaatun Almirzanah dan Sahiron Syamsuddin, *Upaya Integrasi Hermeneutika dalam Kajian Al-Qur’an dan Hadis, Teori dan Aplikasi*. Yogyakarta: LP-UIN Sunan Kalijaga, cet. ke-2, 2012.
- K. Hitti, Philip. *History of the Arab: From The Earliest Times to the Presents*. London: The Macmillan Press, cet. ke-9, 1974.
- Khuzaimah Ibnu al-, Muhammad bin Ishak. *Sahih Ibnu Khuzaimah*. Juz III, Beirut: al-Maktab al-Islamy, 1970, Program *Alfiyah*.

- Kung, Hans dan David Tracy. *Paradigm Change in Theologi*. Edinburgh: T & T Clark, 1989.
- Madjid, Nurcholish. “Pergeseran Pengertian “Sunnah” ke “Hadits”: Implikasinya Dalam Pengembangan Syariah” dalam Budhy Munawar-Rachman, *Kontekstualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah*. Jakarta: Paramadina, cet. ke-2, 1995.
- Majid, Abdul. “Kitab *Sabîl al-Muhtadîn* dan Pengaruhnya terhadap Tradisi Islam Kota Samarinda” Laporan Hasil Penelitian Kerjasama Litbang Kemenag Pusat, tahun 2012.
- _____, dan Limyah Al-Amri, “Living Hadis di Kota Samarinda; Studi Pemahaman Masyarakat Terhadap Hadis-Hadis tentang Penggunaan Sorban dan Tongkat dalam Berkhutbah”, Laporan Penelitian, STAIN Samarinda, thn, 2009.
- Makki, Majdi Ahmad. *Fatâwa Mustafâ az-Zarqâ*. Damaskus: Dar al-Qalam, cet. IV, 2010.
- Ma'lûf, Lois. *al-Munjid fi al-Lughah wa al-A'lam*. Beirut: Dar al-Masyriq, cet. ke-36, 1997.
- Mamduh, Mahmud Said Muhammad. *al-Ittijâhât al-Hadîtsiyah fî al-Qarni ar-Râbi' 'Asyar*. Kairo: Dar al-Bashair, 2009.
- Mansy, Muhammad Qasim. *Taghayyur az-Zurûf wa Atsaruhâ fî Ikhtilâf al-Ahkâm fî asy-Syariat al-Islâmiyah*. Kairo: Dar as-Salam, 2010.
- Manzûr Ibnu, Abu al-Fadel Jamaluddin Muhammad bin Mukrim al-Ifriky al-Mishrî. *Lisân al-'Arab*. Jilid XIV. Beirut: Dar as-Shadr, t.th.
- Mubarakfuriy, Abi Ali Muhammad Abdurrahman bin Abdurrahim. *Tuhfat al-Ahwâzi bi Syarh Jâmi' at-Turmuzy*. Juz II.
- Muchtar, Abdul Choliq. *Hadis Nabi dalam Teori dan Praktek*. Yogyakarta: TH-Press, 2004.
- Syahrûr, Muḥammad. *Naḥwa Uṣul Jadîdah li al-Fiqh al-Islâmi; Fiqh al-Mar'ah*. Syiria: Ahali, 2000.
- Munawwar, Ahmad Warson. *Kamus al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap*. Surabaya: Pustaka Progresif. t. th.
- Munawwar, Said Aqil Husin dan Abdul Mustaqim. *Asbab al-Wurud; Studi Kritis Hadis Nabi Pendekatan Sosio-Historis-Kontekstual*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.
- Munitz, Milton Karl. *Contemporary Analytic Philosophy*. New York dan London: MacMillan, 1981.

- Muslih, Mohammad. *Filsafat Ilmu: Kajian atas Asumsi Dasar, Paradigma dan Kerangka Teori Ilmu Pengetahuan*. Yogyakarta: Belukar, 2004.
- Mustaqim, Abdul, *Paradigma Integrasi Interkoneksi dalam Memahami Hadis*. Yogyakarta: BIDANG AKADEMIK, 2008.
- _____, *Epistomologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: LKiS Group, 2011.
- _____, “Argumentasi Ilmiah Tradisi Pengobatan Nabi” dalam Sahiron Syamsuddin (ed.), *Islam, Tradisi dan Peradaban*, Yogyakarta: Bina Mulia Press, 2012.
- Muzairi. “Hermeneutik Dalam Pemikiran Islam” dalam Sahiron Syamsuddin dkk, *Hermeneutika Alqur’an; Mazhab Yogya*, Yogyakarta: Islamika, 2003.
- Nadia, Zunly. ”Hermeneutika Jorge J. E. Gracia dan Relevansinya dalam Memahami Hadis,” *Tesis*. Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, tahun 2012.
- Najjar an-, Zaghlul. *Sains Dalam Hadis; Mengungkap Fakta Ilmiah dari Kemukjizatan Hadis Nabi*, terj. Zainal Abidin (et.al), Jakarta: AMZAH, 2011.
- Najwah, Nurun. “Rekonstruksi Pemahaman Hadis-Hadis Perempuan”, Disertasi. Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2004.
- Nasir, Malki Ahmad Nasir. ”Hermeneutika Kritis; Studi Kritis Atas Pemikiran Habermas”, Islamia.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Science and Civilization in Islam*. Massachusetts, Harvard University Press, 1968.
- Nawawi an-, Yahya bin Syaraf. *Syarah Shahih Muslim*. Jilid IV, Beirut: Dar al-Fikr, 2004.
- Palmer, Richard E. *Hermeneutika, Teori Baru Mengenai Interpretasi*, terj. Musnur Henry dan Damanhuri Muhammad. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, cet. ke-2, 2005.
- Pickover, Clifford A. *The Math Book: from Pythagoras to the 57th Dimension, 250 Milestones in the History of Mathematics*. New York: Srterling, 2009.
- Qaradhawi al-, Yusuf. *Pengantar Studi Hadis*, terj. Agus Suyadi Raharusun dan Dede Rodian, Bandung: Pustaka Setia, 2007.
- _____. “Rukyatul Hilal untuk Melihat Bulan”, terj. Syamsul Anwar, dalam Dalam Muhammad Rasyid Ridha (at.al), *Hisab Bulan Kamariyah; Tinjauan Syar’i tentang Penetapan Awal Ramadhan, Syawal dan Zulhijjah*, Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2009.

- _____. *Kaifa Nata'âmalu ma'a as-Sunnah an-Nabawiyah*. Kairo: Dar asy-Syuruq, cet. ke-7, 2013.
- _____. *Metode Memahami As-Sunnah Dengan Benar*. terj. Saifullah Kamalie, Jakarta: Media Dakwah, t.th.
- Qarafi al-, Ahmad bin Idris. *Al-Furûq, Anwâr al-Burûq fî anwâ'i al-Furûq*, Jilid I, Kairo: Dar as-Salam, cet. ke-7, 2001.
- Qasim al-, Nazar Mahmud asy-Syeikh. *Maday al-I'timâd 'alâ al-Ḥisâbât al-Falakiyah li Tsubût al-Ahillat asy-Syar'iyah*. Kairo: Dar as-Salam, 2014.
- Quḍât al-, Syarf dan Amin al- Quḍât, *Asbâb Ta'addud ar-Riwâyat fî Mutûn al-Hadîs an-Nabawy*, T.tp: Dar al-Furqan, t. th.
- Qusyairy al-, Muslim bin al-Hajjaj. *al-Asma wa al-Kuniyah*. Juz II.
- Rahman, Fazlur. *Islam*. terj. Senoaji saleh. Jakarta: Bumi Aksara, cet. ke-2, 1992.
- _____, *Membuka Pintu Ijtihad*, terj. Anas Mahyuddin. Pustaka: Bandung, cet. ke-3, 1995.
- Rakhmat, Jalaluddin. "Pemahaman Hadis; Perpspektif Historis" dalam Yunahar Ilyas (ed.), *Pengembangan Pemikiran Terhadap Hadis*. Yogyakarta: LPPI-Muhammadiyah, 1996.
- Ridha, Muhammad Rasyid. "Penetapan Bulan Ramadhan dan Pembahasan tentang Penggunaan Hisab", terj. Syamsul Anwar. Dalam Muhammad Rasyid Ridha (at.al), *Hisab Bulan Kamariyah; Tinjauan Syar'i tentang Penetapan Awal Ramadhan, Syawal dan Zulhijjah*, Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2009.
- Riyanto, Husain. *Revolusi Saintifik Iran*. Jakarta: UI-Press, 2013.
- Rofiq, Ahmad. "Mungkinkah Hisab dan Rukyat Dipersatukan" dalam Ahmad Izzuddin, *Fiqih Hisab Rukyah; Menyatukan NU dan Muhammadiyah dalam Penentuan Awal Ramadhan, Idul Fitri dan Idul Adha*, Yogyakarta: Erlangga, 2007.
- Rohmaniyah, Inayah. "Kitab Musnad Ahmad bin Hanbal" dalam M. Alfatih Suryadilaga, *Studi Kitab Hadis*, Yogyakarta: TERAS, 2003.
- Rushd Ibnu. *Bidâyat al-Mujtahid*, Jilid, Kairo:tp, t.th
- Said, Hammam Abd ar-Rahim. *al-'Ilal fî al-Ḥadîs; Dirâsat Manhajiyah fî Dhaui Syarh 'Ilal at-Turmudzî Li Ibni Rajab al-Hanbaly*, t.tp: Tp, 1980.
- Saifuddin. *Arus Tradisi Tadwin dan Historiografi Islam; Kajian Lintas Aliran*, Yogyakarta: Pustaka, 2012.

- Sarton, George. *Introduction to the History of Science*. Vol. 1. Edisi I. Baltimore: Carnegie Institution of Washington, 1927.
- _____. *A History of Science Ancient Science through The Golden Age of Greece*. Cambridge: Harvard University Press, 1959.
- Setiawan, H.M. Nur Kholis. "Emilio Betti dan Hermeneutika Sebagai Auslegung" dalam Syafaatun Almirzanah dan Sahiron Syamsuddin, *Upaya Integrasi Hermeneutika Dalam Kajian Qur'an dan Hadis (Teori dan Aplikasi)*, Buku 2 Tradisi Barat, Yogyakarta: Lembaga Penelitian UIN SUKA Yogyakarta, cet. ke-2, 2011.
- Shan'ani Ash-, Muhammad bin Ismail al-Kahlani. *Subûl as-Salâm; Syarah Bulûgh al-Marâm min Jam'I Adillat al-Ahkâm*, Juz II, Bandung: Dahlan, t.th.
- Ash-Shiddiqy, Hasbi. *Tafsir al-Qur'anul Madjied "An-Nur."* Juz 10. Jakarta: Bulan Bintang, 1996.
- Shiddiqi, Nourouzzaman. *Jeram-Jeram Peradaban Muslim*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.
- Shihab, M. Quraish. "Kata Pengantar" dalam Muhammad al-Gazali, *Studi Kritis Hadis Nabi; Antara Pemahaman Tekstual dan Kontekstual*, terj. Muhammad Al-Baqir, Bandung: Mizan, cet. ke-3, 1993.
- _____. *Tafsir al-Misbah; Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an*. Jilid V. Jakarta: Lentera Hati. cet. ke-5, 2002.
- Shofan, M. *Jalan Ketiga Pemikiran Islam*. Yogyakarta: Ircisod, 2006.
- Siba'i As-, Mushthafa. *Sunnah dan Peranannya Dalam Penetapan Hukum Islam; Sebuah Pembelaan Kaum Sunni*. terj. Nurcholish Madjid. Jakarta: Pustaka Firdaus, cet. ke-3, 1995.
- Sodiqin, Ali. *Antropologi Al-Qur'an, Model Dialektika Wahyu dan Budaya*. Yogyakarta: Ar-Ruz Media Group, 2008.
- Stain, Peter. "Literacy in Pre-Islamic Arabia: an Analysis of the Epigraphic Evidence", dalam Angelika Newright et.all (eds), *The Qur'ân in Context: Historical and Liiterary Investigation into the Qur'anic Milieu*. Leiden: Brill, 2010
- Sunan al-Baihaqi, *Sunan al-Baihaqi al-Kubra*, Juz III, CD Program Alfiah.
- Supian, Aan. *Konsep Syadz dan 'illat; Kriteria Kesahihan Matan Hadis*. Jakarta: Studia Press, 2005.
- Suryadi. *Metode Kontemporer Memahami Hadis Nabi; Perspektif Muhammad al-Ghazali dan Yusuf al-Qaradhawi*. Yogyakarta: TERAS, 2008.

- Suryadilaga, M.Alfatih. "Model-Model Living Hadis" dalam Sahiron Syamsuddin (ed.), *Metodologi Penelitian Living Qur'an dan Hadis*. Yogyakarta: TH-Press, 2007.
- _____. *Aplikasi Penelitian Hadis; Dari Teks ke Konteks*. Yogyakarta: TERAS, 2009.
- Suwarno, Rahmadi Wibowo. "Menelisik Metodologi Hisab-Falak Muhammadiyah' Studi Historis Komparatif." Makalah, dipresentasikan dalam acara Simposium Terbuka Majelis Tarjih (PCIM) Kairo, di Auditorium Griya Jawa Tengah, Ahad 09 September 2007.
- Suyuti as-Jalaluddin Abd. Ar-Rahman bin Abu Bakar. *Tadrîb ar-Râwi fî Syarh Taqrîb an-Nawawi*. Jilid I, Beirut: Dar al-Fikr, 1993 M.
- Syahrûzî, Taqî ad-Dîn Utsman bin Abd ar-Rahman bin Utsman bin Musa al-Kurdî. *Ulûm Hadis li Ibnî aş-Şalâh*. Diedit oleh Nur ad-Dîn Itr. Madinah Munawwarah: al-Maktabah al'Ilmiyah, cet. II, 1972.
- Syakir, Ahmad Muhammad. *Awâil asy-Syuhûr al-'Arabiyah hal Yajûzu Syar'an Itsbâtuha bi al-Hisâb al-Falaki*. Kairo: Mushtafa al-Babi al-Halabi, 1358 H.
- Syamsuddin, Sahiron (ed.), *Hermeneutika Al-Qur'an dan Hadis*. Yogyakarta: elSAQ Press, 2010.
- _____. "Hermeneutika Hans-Georg Gadamer dan Pengembangan Ulumul Qur'an dan Pembacaan al-Qur'an pada Masa Kontemporer" dalam *Upaya Integrasi Hermeneutika Dalam Kajian Qur'an dan Hadis (Teori dan Aplikasi)*, Buku 2 *Tradisi Barat*, Yogyakarta: Lembaga Penelitian UIN SUKA Yogyakarta, cet. ke-3, 2011.
- _____. "Hermeneutika Jorge J.E. Gracia dan Kemungkinannya Dalam Pengembangan Studi dan Penafsiran al-Qur'an" dalam Syafa'atun Almirzanah dan Sahiron Syamsuddin (ed.), Yogyakarta: Lembaga Penelitian UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, cet. ke-2, 2011.
- Syamsuddin, Sahiron. *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*. Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2009.
- Syihab ad-Dîn bin al-Faḍl Aḥmad bin Ali al-Asqalânî, *Nuzhah an-Nazar: Syarah Nukhbah al-Fikr*. Madinah: tp, tt.
- Synan, Erdward. "The Four 'Senses' and Four Exegetes," dalam J. D. McAuliffe, B. D. Walfish, dan J. W. Goering, *With Reverence for the Word: Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity, and Islam*, Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Aṭ-Ṭabarî, Muḥammad bin Jarîr. *Jâmi' al-Bayân fî Ta'wîl al-Qur'ân*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2005.

- Tahanawy at-, Zafar Ahmad al-Usmani. *Qawâid fi 'Ulûm al-Ḥadîs*. Beirut: Dar al-Qalam, cet. ke-3, 1972.
- Team Kodifikasi Purna Siswa 2005 M Madrasah Hidayatul Mibtadi-ien Lirboyo Kediri, *Kontekstualisasi Turats; Telaah Regresif dan Progresif*. Lirboyo: Pustaka De-Aly dan Purna Siswa Aliyah, cet. ke-2, 2005.
- Watt, W. Montgomery. *Muhammad at Medina*. London: Oxford University, 1956.
- Yusriandi. "Hermeneutika Hadis Abou El Fadl" dalam Sahiron Syamsuddin (ed.), *Hermeneutika Al-Qur'an dan Hadis*. Yogyakarta: elSAQ Press, 2010.
- Zarkasyi az-, Imam Badruddin. *Aisyah Mengoreksi Para Sahabat*. terj. Wawan Djunaedi Soffandi, Jakarta: Pustaka Azzam, 2001.
- Zuhaili az-, Wahbah. *al-Fiqh al-Islâmî wa Adillatuh*. Beirut, Dar al-Fikr, 2008.
- Zuhroh, Siti. "Kritik Adian Husaini terhadap Pemikiran Islam Liberal" Skripsi. Jurusan tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, tahun 2009.

Makalah

- Adib, Muhammad. "Meluruskan Pemahaman Tentang Pragmatisme: Studi Pemikiran Milton Karl Munitz (1913-1995) dalam *"Belief, Inquiry and Meaning" (1981)*" Makalah, dipresentasikan pada diskusi kelas, Mata Kuliah Filsafat Kontemporer, Dosen Pengasuh Prof.Dr .H.M.Amin Abdullah, MA, Program Doktor angkatan Tahun 2012, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, tanggal, 13 Januari 2013.
- Majid, Abdul. "Filsafat Pragmatisme: Memahami Pemikiran Charles Sander Pierce", Makalah, dipresentasikan pada diskusi kelas, Mata Kuliah Filsafat Kontemporer, Dosen Pengasuh Prof.Dr .H.M.Amin Abdullah, MA, Program Doktor angkatan Tahun 2012, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, tanggal, 13 Januari 2013.
- _____, "Ketika Agama di Ruang Publik; Membaca Konsep *Religion in the Public Sphere* Perspektif Jurgen Habermas", Makalah, dipresentasikan pada diskusi kelas, Mata Kuliah Filsafat Kontemporer, Dosen Pengasuh Prof.Dr.H.M.Amin Abdullah, MA, Program Doktor angkatan Taahun 2012, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, tanggal, 12 Pebruari 2012.
- T. Djamaluddin, "Pengertian dan Perbandingan Mazhab Tentang Hisab dan Rukyat dan Mathla' (Kritik Terhadap Teori Wujud Hilal dan Mathla' Wilayah Hukmy)", *Makalah*, disampaikan pada musyawarah Nasional Tarjih ke 26, PP Muhammadiyah, Padang 1-5 Oktober 2003.

Jurnal

- Azhari, Susiknan. "Gagasan Menyatukan Umat Islam Indonesia Melalui Kalender Islam", *Ahkam: Jurnal Ilmu Syariah*, Vol. XV, no. 2 (Juli 2014): 256.
- Haidar, Ivan H., "Menyoal Moral-Politik Agama di Ruang Publik", artikel, *Jurnal Maarif*, Vol.3, No.1 Pebruari, 2008.
- Nashirudin, Muh. "Tinjauan fikih dan Astronomi Penyatuan *Maṭla'*: *Menelusuri Pemikiran M.S. Odeh tentang Ragam Penyatuan Maṭla'*" *Ijtihad: Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan* 12, no.2, Desember 2012.
- Ridha, Muhammad Rasyid, *Jurnal al-Manar*, Vol.1, No.28, tanggal 29 Syakban 1345 H.
- Zarkasyi, Hamid Fahmy, "Menguak Nilai di Balik Hermeneutika", *Islamia, Hermeneutika Versus Tafsir al-Qur'an*. Edisi Perdana, Thn I, No.1 Muharram 1425/Maret 2004.
- Umar, Nasaruddin, "Menimbang Hermeneutika sebagai Manhaj Tafsir," *Jurnal STUDI AL-QUR'AN*, Vol.I, No.1, Januari 2006.

Website

- Azhari, Susiknan. "Diseminasi Kalender Hijriyah Global Tunggal (Prof. Dr. Susiknan Azhari, GB Fakultas Syariah dan Hukum). <https://uin-suka.ac.id/id/show/kolom/293/diseminasi-kalender-hijriyah-global-tunggal-prof-dr-susiknan-azhari-gb-fakultas-syariah-dan-hukum>, diakses pada tanggal 17 Juli 2026.
- Muzakkir, Muhammad Rofiq. "Penjelasan Terkait Penetapan1 Ramadan 1447 H. Berbasis Fakta Astronomi Alaska." <https://muhammadiyah.or.id/2026/02/penjelasan-terkait-penetapan-1-ramadan-1447-h-berbasis-fakta-astronomi-di-alaska/>. Diakses pada tanggal 17 Juli 2026.
- Muammar, Arfan, "Apa itu Hermeneutika" <http://arfanmuammar.blogspot.co.id>**Error! Hyperlink reference not valid..** Diakses tanggal 22-03-2016.
- Nugraha, Eva. "Konsep al-Nabiy al-Ummi dan Implikasinya pada Penulisan Rasm." Diakses tanggal 8 April 2017, 268-269. http://www.academia.edu/5253075/Konsep_al-Nabiy_al-Ummi_
- Syekhuddin, *Filsafat Hermeneutika (Hermeneutica Philosophy)* dalam <https://jaringskripsi.wordpress.com/2009/09/22/filsafat-hermeneutika/>. Diakses pada tanggal 26 Maret 2016.

<http://de.wikipedia.org/wiki/Hermeneutik>, dibaca pada tanggal 16 Oktober 2006.

[Http://idhimakalah.wordpress.com/2007/11/22/hermeneutika-ontologi-eksistensial-heidegger](http://idhimakalah.wordpress.com/2007/11/22/hermeneutika-ontologi-eksistensial-heidegger).

[Http://khidr.org/gunawardhana.htm](http://khidr.org/gunawardhana.htm); [Http://irwanmasduqi83.blogspot.com/2008/09/kritik-proyek-kritik-nalar-arab-abed-al.html](http://irwanmasduqi83.blogspot.com/2008/09/kritik-proyek-kritik-nalar-arab-abed-al.html).

<https://dokterpaisal.wordpress.com/2009/12/20>. Diakses tanggal 22 Maret 2016.

<https://id-id.facebook.com/indonesiatanpajil/artikel-indonesiatanpajil-apa> itu tafsir hermeneutika. Diakses pada tanggal 22-3-2016.

Ali Syah, Zulfiqar, *al-Hisâbât al-Falakiyah wa Itsbât Syahri Ramaḍân; Rukyat fiqhiyat*, Pdf. <https://www.scribd.com/doc/63671429/> diakses tanggal 22 Maret 2016

1. Perintah Estimasi

Sahih Bukhari, 1767.

حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ قَالَ حَدَّثَنِي اللَّيْثُ عَنْ عُقَيْلٍ عَنْ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ أَخْبَرَنِي سَالِمُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ أَنَّ ابْنَ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ إِذَا رَأَيْتُمُوهُ فَصُومُوا وَإِذَا رَأَيْتُمُوهُ فَأَفْطِرُوا فَإِنْ غَمَّ عَلَيْكُمْ فَأَقْدِرُوا لَهُ وَقَالَ غَيْرُهُ عَنْ اللَّيْثِ حَدَّثَنِي عُقَيْلٌ وَيُونُسُ لِهَلَالِ رَمَضَانَ

Sahih Bukhari, 1773.

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ حَدَّثَنَا مَالِكٌ عَنْ نَافِعٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذَكَرَ رَمَضَانَ فَقَالَ لَا تَصُومُوا حَتَّى تَرَوْا الْهَلَالَ وَلَا تُفْطِرُوا حَتَّى تَرَوْهُ فَإِنْ غَمَّ عَلَيْكُمْ فَأَقْدِرُوا لَهُ

Sahih Muslim, 1796.

حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ عَنْ نَافِعٍ عَنْ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذَكَرَ رَمَضَانَ فَضَرَبَ بِيَدَيْهِ فَقَالَ الشَّهْرُ هَكَذَا وَهَكَذَا وَهَكَذَا ثُمَّ عَقَدَ إِنْهَامَهُ فِي الثَّالِثَةِ فَصُومُوا لِرُؤْيَيْهِ وَأَفْطِرُوا لِرُؤْيَيْهِ فَإِنْ أُغْمِيَ عَلَيْكُمْ فَأَقْدِرُوا لَهُ ثَلَاثِينَ وَحَدَّثَنَا ابْنُ نُمَيْرٍ حَدَّثَنَا أَبِي حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ بِهَذَا الْإِسْنَادِ وَقَالَ فَإِنْ غَمَّ عَلَيْكُمْ فَأَقْدِرُوا ثَلَاثِينَ نَحْوَ حَدِيثِ أَبِي أُسَامَةَ وَحَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بِهَذَا الْإِسْنَادِ وَقَالَ ذَكَرَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَمَضَانَ فَقَالَ الشَّهْرُ تِسْعٌ وَعِشْرُونَ الشَّهْرُ هَكَذَا وَهَكَذَا وَهَكَذَا وَقَالَ فَأَقْدِرُوا لَهُ وَلَمْ يَقُلْ ثَلَاثِينَ

Sahih Muslim, 1797.

وَحَدَّثَنِي زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ أَبِي يُونُسَ عَنْ نَافِعٍ عَنْ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّمَا الشَّهْرُ تِسْعٌ وَعِشْرُونَ فَلَا تَصُومُوا حَتَّى تَرَوْهُ وَلَا تُفْطِرُوا حَتَّى تَرَوْهُ فَإِنْ غَمَّ عَلَيْكُمْ فَأَقْدِرُوا لَهُ

Sahih Muslim, 1798

وَحَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ مَسْعَدَةَ الْبَاهِلِيُّ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ الْمُبَارَكِ حَدَّثَنَا سَلَمَةُ وَهُوَ ابْنُ عَلْقَمَةَ عَنْ نَافِعٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الشَّهْرُ تِسْعٌ وَعِشْرُونَ فَإِذَا رَأَيْتُمُ الْهَلَالَ فَصُومُوا وَإِذَا رَأَيْتُمُوهُ فَأَفْطِرُوا فَإِنْ غَمَّ عَلَيْكُمْ فَأَقْدِرُوا لَهُ

Sahih Muslim, 1799.

حَدَّثَنِي حَزْمَلَةُ بْنُ يَحْيَى أَخْبَرَنَا ابْنُ وَهْبٍ أَخْبَرَنِي يُونُسُ عَنْ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ حَدَّثَنِي سَالِمُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ إِذَا رَأَيْتُمُوهُ فَصُومُوا وَإِذَا رَأَيْتُمُوهُ فَأَفْطِرُوا فَإِنْ غَمَّ عَلَيْكُمْ فَأَقْدِرُوا لَهُ

Sahih Muslim, 1800.

وَحَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى وَيَحْيَى بْنُ أَيُّوبَ وَقُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ وَابْنُ حُجْرٍ قَالَ يَحْيَى بْنُ يَحْيَى أَخْبَرَنَا وَقَالَ الْآخَرُونَ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ وَهُوَ ابْنُ جَعْفَرٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ دِينَارٍ أَنَّهُ سَمِعَ ابْنَ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ الشَّهْرُ تِسْعٌ وَعِشْرُونَ لَيْلَةً لَا تَصُومُوا حَتَّى تَرَوْهُ وَلَا تُفْطِرُوا حَتَّى تَرَوْهُ إِلَّا أَنْ يُعَمَّ عَلَيْكُمْ فَإِنْ غَمَّ عَلَيْكُمْ فَاقْدِرُوا لَهُ

Sunan an-Nasai, 2091.

أَخْبَرَنَا الرَّبِيعُ بْنُ سُلَيْمَانَ قَالَ حَدَّثَنَا ابْنُ وَهْبٍ قَالَ أَخْبَرَنِي يُونُسُ عَنْ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ حَدَّثَنِي سَالِمُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ إِذَا رَأَيْتُمُ الْهِلَالَ فَصُومُوا وَإِذَا رَأَيْتُمُوهُ فَأَفْطِرُوا فَإِنْ غَمَّ عَلَيْكُمْ فَاقْدِرُوا لَهُ

Sunan an-Nasai, 2092.

أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سَلَمَةَ وَالْحَارِثُ بْنُ مَسْكِينٍ قِرَاءَةً عَلَيْهِ وَأَنَا أَسْمَعُ وَاللَّفْظُ لَهُ عَنْ ابْنِ الْقَاسِمِ عَنْ مَالِكٍ عَنْ نَافِعٍ عَنْ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذَكَرَ رَمَضَانَ فَقَالَ لَا تَصُومُوا حَتَّى تَرَوْا الْهِلَالَ وَلَا تُفْطِرُوا حَتَّى تَرَوْهُ فَإِنْ غَمَّ عَلَيْكُمْ فَاقْدِرُوا لَهُ

Sunan an-Nasai, 2093.

أَخْبَرَنَا عُمَرُو بْنُ عَلِيٍّ قَالَ حَدَّثَنَا يَحْيَى قَالَ حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنِي نَافِعٌ عَنْ ابْنِ عُمَرَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَا تَصُومُوا حَتَّى تَرَوْهُ وَلَا تُفْطِرُوا حَتَّى تَرَوْهُ فَإِنْ غَمَّ عَلَيْكُمْ فَاقْدِرُوا لَهُ

Sunan Ibnu Majah, 1644.

حَدَّثَنَا أَبُو مَرْوَانَ مُحَمَّدُ بْنُ عُثْمَانَ الْعُشْمَانِيُّ حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعْدٍ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ سَالِمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ ابْنِ عُمَرَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا رَأَيْتُمُ الْهِلَالَ فَصُومُوا وَإِذَا رَأَيْتُمُوهُ فَأَفْطِرُوا فَإِنْ غَمَّ عَلَيْكُمْ فَاقْدِرُوا لَهُ قَالَ وَكَانَ ابْنُ عُمَرَ يَصُومُ قَبْلَ الْهِلَالِ يَوْمَ

Musnad Ahmad bin Hanbal, 4258.

حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ أَخْبَرَنَا أَيُّوبُ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّمَا الشَّهْرُ تِسْعٌ وَعِشْرُونَ فَلَا تَصُومُوا حَتَّى تَرَوْهُ وَلَا تُفْطِرُوا حَتَّى تَرَوْهُ فَإِنْ غَمَّ عَلَيْكُمْ فَاقْدِرُوا لَهُ قَالَ نَافِعٌ فَكَانَ عَبْدُ اللَّهِ إِذَا مَضَى مِنْ شَعْبَانَ تِسْعٌ وَعِشْرُونَ يَبْعَثُ مَنْ يَنْظُرُ فَإِنْ رُئِيَ فَذَلِكَ وَإِنْ لَمْ يَرَوْهُ وَلَمْ يَحُلْ دُونَ مَنْظَرِهِ سَحَابٌ وَلَا قَتَرٌ أَصْبَحَ مُفْطِرًا وَإِنْ حَالَ دُونَ مَنْظَرِهِ سَحَابٌ أَوْ قَتَرٌ أَصْبَحَ صَائِمًا

Musnad Ahmad bin Hanbal, 4382

حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ حَدَّثَنِي نَافِعٌ عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الشَّهْرُ تِسْعٌ وَعِشْرُونَ هَكَذَا وَهَكَذَا فَإِنْ غَمَّ عَلَيْكُمْ فَاقْدِرُوا لَهُ قَالَ وَكَانَ ابْنُ عُمَرَ إِذَا كَانَ لَيْلَةَ تِسْعٍ وَعِشْرِينَ وَكَانَ فِي السَّمَاءِ سَحَابٌ أَوْ قَتَرٌ أَصْبَحَ صَائِمًا

Musnad Ahmad bin Hanbal, 5042

حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ حَدَّثَنَا مَالِكٌ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَا تَصُومُوا حَتَّى تَرَوْا
الْهَيْلَالَ وَلَا تَنْفُطَرُوا حَتَّى تَرَوْهُ فَإِنْ غَمَّ عَلَيْكُمْ فَأَقْدُرُوا لَهُ

Musnad Ahmad bin Hanbal, 6041.

حَدَّثَنَا أَبُو كَامِلٍ حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ حَدَّثَنَا ابْنُ شِهَابٍ عَنْ سَالِمٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ
عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا رَأَيْتُمُ الْهَيْلَالَ فَصُومُوا وَإِذَا رَأَيْتُمُوهُ فَأَنْفُطَرُوا فَإِنْ غَمَّ عَلَيْكُمْ فَأَقْدُرُوا لَهُ

Sunan ad-Darimi, 1622.

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ الْمَجِيدِ حَدَّثَنَا مَالِكٌ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذَكَرَ
رَمَضَانَ فَقَالَ لَا تَصُومُوا حَتَّى تَرَوْا الْهَيْلَالَ وَلَا تَنْفُطَرُوا حَتَّى تَرَوْهُ فَإِنْ غَمَّ عَلَيْكُمْ فَأَقْدُرُوا لَهُ

Sunan ad-Darimi, 1628.

حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ عَنْ أَيُّوبَ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
وَسَلَّمَ إِنَّمَا الشَّهْرُ تِسْعٌ وَعِشْرُونَ فَلَا تَصُومُوا حَتَّى تَرَوْهُ وَلَا تَنْفُطَرُوا حَتَّى تَرَوْهُ فَإِنْ غَمَّ عَلَيْكُمْ فَأَقْدُرُوا لَهُ

Sahih Ibnu Khuzaimah, Juz III, no. 1905, 1906, 1907, 1913

1905 حدثنا الربيع بن سليمان المرادي ثنا بن وهب أخبرني يونس عن بن شهاب أخبرني سالم ان عبد الله بن
عمر قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ثم إذا رأيتم الهلال فصوموا وإذا رأيتموه فأفطروا فإن
غم عليكم فاقدروا له

1906 حدثنا عبد الله بن محمد الزهري نا أبو عاصم ثنا عبد العزيز بن أبي رواد ثنا نافع عن بن عمر ان
رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ثم إن الله جعل الأهلة مواقيت فإذا رأيتموه فصوموا وإذا رأيتموه فأفطروه
فإن غم عليكم فاقدروا له واعلموا أن الشهر لا يزيد

1907 حدثنا علي بن حجر السعدي ثنا إسماعيل يعني بن جعفر عن عبد الله بن دينار عن بن عمر على ثلاثين
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم الشهر تسع وعشرون ليلة فلا تصوموا حتى تروه ولا تفطروا حتى
تروه إلا أن يغم عليكم فإن غمي عليكم فاقدروا له

1913 حدثنا محمد بن بشار ثنا عبد الوهاب نا عبيد الله عن نافع عن بن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم
قال ثم الشهر تسع وعشرون وعقد إبهامه فلا تصوموا حتى تروه ولا تفطروا حتى تروه فإن غم عليكم
فاقدروا له

Sahih Ibnu Hibban, Juz VIII, no. 3441 dan 3445.

3441 أخبرنا محمد بن الحسن بن قتيبة قال حدثنا حرملة بن يحيى قال حدثنا بن وهب قال أخبرنا يونس عن بن شهاب عن سالم بن عبد الله أن بن عمر قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ثم إذا رأيتموه فصوموا وإذا رأيتموه فأفطروا فإن غم عليكم فاقدروا له ذكر البيان بأن قوله صلى الله عليه وسلم فاقدروا له

3445 أخبرنا الحسين بن إدريس الأنصاري قال أخبرنا أحمد بن أبي بكر عن مالك عن نافع عن بن عمر ثم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ذكر رمضان فقال لا تصوموا حتى تروا الهلال ولا تفطروا حتى تروه فإن غم عليكم فاقدروا له

2. Perintah Istikmal

Sahih Bukhari, 1776.

حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ زَيْدٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يَقُولُ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَوْ قَالَ قَالَ أَبُو الْقَاسِمِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صُومُوا لِرُؤُوتِهِ وَأَفْطِرُوا لِرُؤُوتِهِ فَإِنْ غَمِيَ عَلَيْكُمْ فَأَكْمِلُوا عِدَّةَ شَعْبَانَ ثَلَاثِينَ

Sahih Muslim, 1808.

حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى أَخْبَرَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعْدٍ عَنْ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا رَأَيْتُمُ الْهَلَالَ فَصُومُوا وَإِذَا رَأَيْتُمُوهُ فَأَفْطِرُوا فَإِنْ غَمَ عَلَيْكُمْ فَصُومُوا ثَلَاثِينَ يَوْمًا

Sahih Muslim, 1809.

حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ سَلَامٍ الْجُمَحِيُّ حَدَّثَنَا الرَّبِيعُ يَعْنِي ابْنَ مُسْلِمٍ عَنْ مُحَمَّدٍ وَهُوَ ابْنُ زَيْدٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ صُومُوا لِرُؤُوتِهِ وَأَفْطِرُوا لِرُؤُوتِهِ فَإِنْ غَمِيَ عَلَيْكُمْ فَأَكْمِلُوا الْعِدَّةَ

Sahih Muslim, 1810.

و حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ مُعَاذٍ حَدَّثَنَا أَبِي حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ زَيْدٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يَقُولُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صُومُوا لِرُؤُوتِهِ وَأَفْطِرُوا لِرُؤُوتِهِ فَإِنْ غَمِيَ عَلَيْكُمْ الشَّهْرَ فَعُدُّوا ثَلَاثِينَ

Sahih Muslim, 1811.

حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشِيرٍ الْعَبْدِيُّ حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ عَنْ أَبِي الزِّنَادِ عَنْ الْأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ ذَكَرَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْهَلَالَ فَقَالَ إِذَا رَأَيْتُمُوهُ فَصُومُوا وَإِذَا رَأَيْتُمُوهُ فَأَفْطِرُوا فَإِنْ أُغْمِيَ عَلَيْكُمْ فَعُدُّوا ثَلَاثِينَ

Sahih Muslim, 1821.

حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ حَدَّثَنَا عَنْ شُعْبَةَ ح وَحَدَّثَنَا ابْنُ الْمُثَنَّى وَابْنُ بَشَّارٍ قَالَا حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ أَخْبَرَنَا شُعْبَةُ عَنْ عَمْرِو بْنِ مَرْثَةَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا الْبَخْتَرِيِّ قَالَ أَهْلَلْنَا رَمَضَانَ وَنَحْنُ بِذَاتِ عِزْقٍ فَأَرْسَلْنَا رَجُلًا إِلَى ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا يَسْأَلُهُ فَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ اللَّهَ قَدْ أَمَدَّهُ لِرُؤْيَيْهِ فَإِنْ أُغْمِيَ عَلَيْكُمْ فَأَكْمِلُوا الْعِدَّةَ

Sahih Muslim, 1796.

وَحَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُعَاذٍ حَدَّثَنَا أَبِي حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ زَيْدٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يَقُولُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صُومُوا لِرُؤْيَيْهِ وَأَفْطِرُوا لِرُؤْيَيْهِ فَإِنْ غُمِيَ عَلَيْكُمْ الشَّهْرُ فَعُدُّوا ثَلَاثِينَ

Sunan an-Nasai, 2087.

أَخْبَرَنِي إِبْرَاهِيمُ بْنُ يَعْقُوبَ قَالَ حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ شَيْبٍ أَبُو عُثْمَانَ وَكَانَ شَيْخًا صَالِحًا بِطَرَسُوسَ قَالَ أَنْبَأَنَا ابْنُ أَبِي زَائِدَةَ عَنْ حُسَيْنِ بْنِ الْحَارِثِ الْجَدَلِيِّ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ زَيْدٍ بْنِ الْخَطَّابِ أَنَّهُ خَطَبَ النَّاسَ فِي الْيَوْمِ الَّذِي يُشَكُّ فِيهِ فَقَالَ أَلَا إِنِّي جَالَسْتُ أَصْحَابَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَسَاءَ لُتْهُمْ وَإِنَّهُمْ حَدَّثُونِي أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ صُومُوا لِرُؤْيَيْهِ وَأَفْطِرُوا لِرُؤْيَيْهِ وَانْشَكُّوا لَهَا فَإِنْ غَمَّ عَلَيْكُمْ فَأَكْمِلُوا ثَلَاثِينَ فَإِنْ شَهِدَ شَاهِدَانِ فَصُومُوا وَأَفْطِرُوا

Sunan an-Nasai, 2088.

أَخْبَرَنَا مُؤَمِّلُ بْنُ هِشَامٍ عَنْ إِسْمَاعِيلَ عَنْ شُعْبَةَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ زَيْدٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صُومُوا لِرُؤْيَيْهِ وَأَفْطِرُوا لِرُؤْيَيْهِ فَإِنْ غَمَّ عَلَيْكُمْ الشَّهْرُ فَعُدُّوا ثَلَاثِينَ

Sunan an-Nasai, 2089.

أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ يَزِيدَ قَالَ حَدَّثَنَا أَبِي قَالَ حَدَّثَنَا وَزْقَاءُ عَنْ شُعْبَةَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ زَيْدٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صُومُوا لِرُؤْيَيْهِ وَأَفْطِرُوا لِرُؤْيَيْهِ فَإِنْ غَمَّ عَلَيْكُمْ فَأَفْطِرُوا ثَلَاثِينَ

Sunan an-Nasai, 2090.

أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى بْنِ عَبْدِ اللَّهِ النَّيْسَابُورِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ دَاوُدَ قَالَ حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِذَا رَأَيْتُمْ الْهَيْلَالَ فَصُومُوا وَإِذَا رَأَيْتُمُوهُ فَأَفْطِرُوا فَإِنْ غَمَّ عَلَيْكُمْ فَصُومُوا ثَلَاثِينَ يَوْمًا

Sunan an-Nasai, 2095.

أَخْبَرَنَا أَحْمَدُ بْنُ عُثْمَانَ أَبُو الْجَوَّاءِ وَهُوَ ثَقَّةٌ بَصْرِيٌّ أَخُو أَبِي الْعَالِيَةِ قَالَ أَنْبَأَنَا حِبَّانُ بْنُ هِلَالٍ قَالَ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ سَلَمَةَ عَنْ عَمْرِو بْنِ دِينَارٍ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صُومُوا لِرُؤْيَيْهِ وَأَفْطِرُوا لِرُؤْيَيْهِ فَإِنْ غَمَّ عَلَيْكُمْ فَأَكْمِلُوا الْعِدَّةَ ثَلَاثِينَ

Sunan an-Nasai, 2096.

أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ يَزِيدَ قَالَ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ عَمْرِو بْنِ دِينَارٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ حُنَيْنٍ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ عَجِبْتُ مِمَّنْ يَتَقَدَّمُ الشَّهْرَ وَقَدْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا رَأَيْتُمُ الْهَيْلَالَ فَصُومُوا وَإِذَا رَأَيْتُمُوهُ فَأَفْطِرُوا فَإِنْ غَمَّ عَلَيْكُمْ فَأَكْمِلُوا الْعِدَّةَ ثَلَاثِينَ

Sunan an-Nasai, 2097.

أَخْبَرَنَا إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ قَالَ أَنْبَأَنَا جَرِيرٌ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ رَبِيعِ بْنِ حِرَاشٍ عَنْ حُذَيْفَةَ بْنِ الْيَمَانِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَا تَقْدَمُوا الشَّهْرَ حَتَّى تَرَوْا الْهَيْلَالَ قَبْلَهُ أَوْ تُكْمِلُوا الْعِدَّةَ ثُمَّ صُومُوا حَتَّى تَرَوْا الْهَيْلَالَ أَوْ تُكْمِلُوا الْعِدَّةَ قَبْلَهُ

Sunan an-Nasai, 2098.

أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ قَالَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ قَالَ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ رَبِيعٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا تَقْدَمُوا الشَّهْرَ حَتَّى تُكْمِلُوا الْعِدَّةَ أَوْ تَرَوْا الْهَيْلَالَ ثُمَّ صُومُوا وَلَا تَفْطِرُوا حَتَّى تَرَوْا الْهَيْلَالَ أَوْ تُكْمِلُوا الْعِدَّةَ ثَلَاثِينَ أَرْسَلَهُ الْحُجَّاجُ بْنُ أَرْطَاةَ

Sunan an-Nasai, 2099.

أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ حَاتِمٍ قَالَ حَدَّثَنَا حَبَّانُ قَالَ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ عَنْ الْحُجَّاجِ بْنِ أَرْطَاةَ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ رَبِيعٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا رَأَيْتُمُ الْهَيْلَالَ فَصُومُوا وَإِذَا رَأَيْتُمُوهُ فَأَفْطِرُوا فَإِنْ غَمَّ عَلَيْكُمْ فَأَتِمُّوا شَعْبَانَ ثَلَاثِينَ إِلَّا أَنْ تَرَوْا الْهَيْلَالَ قَبْلَ ذَلِكَ ثُمَّ صُومُوا رَمَضَانَ ثَلَاثِينَ إِلَّا أَنْ تَرَوْا الْهَيْلَالَ قَبْلَ ذَلِكَ

Sunan an-Nasai, 2100.

أَخْبَرَنَا إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ قَالَ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ قَالَ حَدَّثَنَا حَاتِمُ بْنُ أَبِي صَغِيرَةَ عَنْ سِمَاكِ بْنِ حَرْبٍ عَنْ عِكْرِمَةَ قَالَ حَدَّثَنَا ابْنُ عَبَّاسٍ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ صُومُوا لِلرُّؤْيَيْتِ وَأَفْطِرُوا لِلرُّؤْيَيْتِ فَإِنْ حَالَ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُ سَحَابٌ فَأَكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلَا تَسْتَقْبِلُوا الشَّهْرَ اسْتِقْبَالًا

Sunan an-Nasai, 2101.

أَخْبَرَنَا قُتَيْبَةُ قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو الْأَحْوَصِ عَنْ سِمَاكِ بْنِ حَرْبٍ عَنْ عِكْرِمَةَ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا تَصُومُوا قَبْلَ رَمَضَانَ صُومُوا لِلرُّؤْيَيْتِ وَأَفْطِرُوا لِلرُّؤْيَيْتِ فَإِنْ حَالَ دُونَهُ غَيَاةٌ فَأَكْمِلُوا ثَلَاثِينَ

Sunan at-Turmudzi, 624.

حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا أَبُو الْأَحْوَصِ عَنْ سِمَاكِ بْنِ حَرْبٍ عَنْ عِكْرِمَةَ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا تَصُومُوا قَبْلَ رَمَضَانَ صُومُوا لِلرُّؤْيَيْتِ وَأَفْطِرُوا لِلرُّؤْيَيْتِ فَإِنْ حَالَ دُونَهُ غَيَاةٌ فَأَكْمِلُوا ثَلَاثِينَ يَوْمًا وَفِي الْبَابِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ وَأَبِي بَكْرَةَ وَابْنِ عُمَرَ قَالَ أَبُو عِيسَى حَدِيثُ ابْنِ عَبَّاسٍ حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ وَقَدْ رُوِيَ عَنْهُ مِنْ غَيْرِ وَجْهِ

Sunan Abi Daud, 1981.

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الصَّبَّاحِ الْبَزَّازُ حَدَّثَنَا جَرِيرُ بْنُ عَبْدِ الْحَمِيدِ الضَّبِّيُّ عَنْ مَنْصُورِ بْنِ الْمُعْتَمِرِ عَنْ رَبِيعِ بْنِ حِرَاشٍ عَنْ حُذَيْفَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا تَقْدِمُوا الشَّهْرَ حَتَّى تَرَوْا الْهِلَالَ أَوْ تَكْمِلُوا الْعِدَّةَ ثُمَّ صُومُوا حَتَّى تَرَوْا الْهِلَالَ أَوْ تَكْمِلُوا الْعِدَّةَ قَالَ أَبُو دَاوُدَ وَرَوَاهُ سُفْيَانُ وَغَيْرُهُ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ رَبِيعٍ عَنْ رَجُلٍ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمْ يُسَمَّ حُذَيْفَةَ

Sunan Abi Daud, 1982

حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ حَدَّثَنَا حُسَيْنٌ عَنْ زَائِدَةَ عَنْ سِمَاكِ عَنْ عِكْرِمَةَ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا تَقْدِمُوا الشَّهْرَ بِصِيَامِ يَوْمٍ وَلَا يَوْمَيْنِ إِلَّا أَنْ يَكُونَ شَيْءٌ يَصُومُهُ أَحَدُكُمْ وَلَا تَصُومُوا حَتَّى تَرَوْهُ ثُمَّ صُومُوا حَتَّى تَرَوْهُ فَإِنْ حَالَ دُونَهُ عَمَامَةٌ فَأَتَمُّوا الْعِدَّةَ ثَلَاثِينَ ثُمَّ أَفْطَرُوا وَالشَّهْرُ تِسْعٌ وَعِشْرُونَ قَالَ أَبُو دَاوُدَ رَوَاهُ حَاتِمُ بْنُ أَبِي صَغِيرَةَ وَشُعْبَةُ وَالْحَسَنُ بْنُ صَالِحٍ عَنْ سِمَاكِ بِمَعْنَاهُ لَمْ يَقُولُوا ثُمَّ أَفْطَرُوا قَالَ أَبُو دَاوُدَ وَهُوَ حَاتِمُ بْنُ مُسْلِمٍ ابْنُ أَبِي صَغِيرَةَ وَأَبُو صَغِيرَةَ زَوْجُ أُمِّهِ

Sunan Ibnu Majah, 1645

حَدَّثَنَا أَبُو مَرْوَانَ الْعُثْمَانِيُّ حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعْدٍ عَنْ الزُّهْرِيِّ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا رَأَيْتُمُ الْهِلَالَ فَصُومُوا وَإِذَا رَأَيْتُمُوهُ فَأَفْطَرُوا فَإِنْ غَمَّ عَلَيْكُمْ فَصُومُوا ثَلَاثِينَ يَوْمًا

Musnad Ahmad bin Hanbal, 1881

حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ أَخْبَرَنَا حَاتِمُ بْنُ أَبِي صَغِيرَةَ عَنْ سِمَاكِ بْنِ حَرْبٍ عَنْ عِكْرِمَةَ قَالَ سَمِعْتُ ابْنَ عَبَّاسٍ يَقُولُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صُومُوا لِرُؤْيَيْهِ وَأَفْطَرُوا لِرُؤْيَيْهِ فَإِنْ حَالَ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُ سَحَابٌ فَكَمِلُوا الْعِدَّةَ ثَلَاثِينَ وَلَا تَسْتَفِيلُوا الشَّهْرَ اسْتَفِيلًا قَالَ حَاتِمٌ يَعْنِي عِدَّةَ شَعْبَانَ

Musnad Ahmad bin Hanbal, 2219

حدثنا معاوية بن عمرو حدثنا زائدة عن سماك بن حرب عن عكرمة عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته فإن حال دون غياية فأكملوا العدة والشهر تسع وعشرون يعني أنه ناقص

Musnad Ahmad bin Hanbal, 2865

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ وَهَاشِمٌ قَالَا حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ عَمْرِو بْنِ مُرَّةٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا الْبَحْتَرِيِّ قَالَ أَهْلَلْنَا هِلَالَ رَمَضَانَ وَنَحْنُ بِدَاتِ عَرِيقٍ قَالَ فَأَرْسَلْنَا رَجُلًا إِلَى ابْنِ عَبَّاسٍ يَسْأَلُهُ قَالَ هَاشِمٌ فَسَأَلَهُ فَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ اللَّهَ قَدْ مَدَّ رُؤْيَيْتَهُ قَالَ هَاشِمٌ لِرُؤْيَيْهِ فَإِنْ أُغْمِيَ عَلَيْكُمْ فَأَكْمِلُوا الْعِدَّةَ

Musnad Ahmad bin Hanbal, 9007

حَدَّثَنَا عَفَّانُ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ سَلَمَةَ أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ زَيْدٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ يَقُولُ سَمِعْتُ أَبَا الْقَاسِمِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ صُومُوا الْهَلَالَ لِرُؤْيَيْتِهِ وَأَفْطِرُوا لِرُؤْيَيْتِهِ فَإِنْ غَمَّ عَلَيْكُمْ فَعُدُّوا ثَلَاثِينَ

Musnad Ahmad bin Hanbal, 9094

حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ الْأُمَوِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا الْحَجَّاجُ عَنْ عَطَاءٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صُومُوا لِرُؤْيَيْتِهِ وَأَفْطِرُوا لِرُؤْيَيْتِهِ فَإِنْ غَمَّ عَلَيْكُمْ الشَّهْرُ فَأَكْمِلُوا الْعِدَّةَ ثَلَاثِينَ

Musnad Ahmad bin Hanbal, 9188

حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ عَنْ شُعْبَةَ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ زَيْدٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ صُومُوا لِرُؤْيَيْتِهِ وَأَفْطِرُوا لِرُؤْيَيْتِهِ فَإِنْ غَمَّ عَلَيْكُمْ فَأَكْمِلُوا الْعِدَّةَ ثَلَاثِينَ

Musnad Ahmad bin Hanbal, 9476.

حَدَّثَنَا حَجَّاجٌ قَالَ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ زَيْدٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَوْ قَالَ أَبُو الْقَاسِمِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ صُومُوا لِرُؤْيَيْتِهِ وَأَفْطِرُوا لِرُؤْيَيْتِهِ فَإِنْ غَمَّ عَلَيْكُمْ فَعُدُّوا ثَلَاثِينَ حَدَّثَنَا حَجَّاجٌ حَدَّثَنِي شُعْبَةُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ زَيْدٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَذَكَرَهُ

Musnad Ahmad bin Hanbal, 9680.

وَبِإِسْنَادِهِ سَمِعْتُ أَبَا الْقَاسِمِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ صُومُوا لِرُؤْيَيْتِهِ وَأَفْطِرُوا لِرُؤْيَيْتِهِ فَإِنْ غَمَّ عَلَيْكُمْ فَعُدُّوا ثَلَاثِينَ

Musnad Ahmad bin Hanbal, 15702.

قَالَ حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ عِيسَى أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَابِرٍ عَنْ قَيْسِ بْنِ طَلْقٍ عَنْ أَبِيهِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ جَعَلَ هَذِهِ الْأَهْلَةَ مَوَاقِيتَ لِلنَّاسِ صُومُوا لِرُؤْيَيْتِهِ وَأَفْطِرُوا لِرُؤْيَيْتِهِ فَإِنْ غَمَّ عَلَيْكُمْ فَأَتِمُّوا الْعِدَّةَ

Musnad Ahmad bin Hanbal, 18137.

حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ زَكَرِيَّا قَالَ أَخْبَرَنَا حَجَّاجٌ عَنْ حُسَيْنِ بْنِ الْحَارِثِ الْجَدَلِيِّ قَالَ خَطَبَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ زَيْدِ بْنِ الْخَطَّابِ فِي الْيَوْمِ الَّذِي يُشَكُّ فِيهِ فَقَالَ أَلَا إِنِّي قَدْ جَالَسْتُ أَصْحَابَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَسَأَلْتُهُمْ أَلَا صُومُوا لِرُؤْيَيْتِهِ وَأَفْطِرُوا لِرُؤْيَيْتِهِ وَأَنْ تَشْكُوا لَهَا فَإِنْ غَمَّ وَإِنَّهُمْ حَدَّثُونِي أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ عَلَيْكُمْ فَأَتِمُّوا ثَلَاثِينَ وَإِنْ شَهِدَ شَاهِدَانِ مُسْلِمَانِ فَصُومُوا وَأَفْطِرُوا

Musnad Ahmad bin Hanbal, 19537.

حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ دَاوُدَ الطَّلَيْسِيُّ أَبُو دَاوُدَ أَخْبَرَنَا عِمْرَانُ عَنْ قَتَادَةَ عَنِ الْحَسَنِ عَنْ أَبِي بَكْرَةَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ يَغْنِي صُومُوا الْهَلَالَ لِرُؤُوتِهِ وَأَفْطَرُوا لِرُؤُوتِهِ فَإِنْ غَمَّ عَلَيْكُمْ فَأَكْمِلُوا الْعِدَّةَ ثَلَاثِينَ وَالشَّهْرُ هَكَذَا وَهَكَذَا وَهَكَذَا وَعَقَدَ

Sahih Ibnu Khuzaimah, Juz III, no. 1908 dan 1912.

1908 أخبرني محمد بن عبد الله بن عبد الحكم أن بن وهب أخبرهم قال وأخبرني يونس عن بن شهاب عن أبي سلمة عن أبي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم نحو خبر بن عمر فقال ثم فإن غم عليكم فعدوا ثلاثين

1912 حدثنا يحيى بن محمد بن الموطأ البزارنا يحيى بن كثير ثنا شعبة عن سماك قال ثم دخلت على عكرمة في اليوم الذي يشك فيه من رمضان وهو يأكل فقال أدن فكل فقلت اني صائم قال والله لتدنون قلت فحدثني قال ثنا بن عباس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا تستقبلوا الشهر استقبالا صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته فإن حال بينك وبين منظره سبحانه أو قتره فأكملوا العدة ثلاثين

Muntaqa li Ibni al-Jarud, Juz I, 375- 376

375 حدثنا محمد بن يحيى وأحمد بن يوسف قال ثنا عبد الرزاق قال أنا بن جريج عن عمرو بن دينار أنه سمع محمد بن حنين يقول ثم كان بن عباس رضي الله عنهما ينكر أن يتقدم في صيام رمضان إذا لم ير هلال شهر رمضان يقول قال النبي صلى الله عليه وسلم إذا لم تروا الهلال فاستكملوا ثلاثين ليلة
376 حدثنا علي بن خشرم قال أنا عيسى يعني بن يونس عن شعبة عن محمد بن زياد عن أبي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أو قال قال أبو القاسم صلى الله عليه وسلم شك شعبة ثم صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته فإن غم عليكم فعدوا ثلاثين

Sahih Ibnu Hibban, Juz VIII, no. 3442, 3443, 3451, 3457, 3458, 3459.

3442 أخبرنا أبو عروبة قال حدثنا محمد بن عبد الله بن يزيد المقرئ قال حدثنا أبي عن ورقاء عن شعبة عن محمد بن زياد عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته فإن غم عليكم فافقدوا ثلاثين

3443 أخبرنا بن قتيبة قال حدثنا حرملة بن يحيى قال حدثنا بن وهب قال أخبرني يونس عن بن شهاب عن أبي سلمة عن أبي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ثم إذا رأيتم الهلال فصوموا وإذا رأيتموه فأفطروا فإن غم عليكم فعدوا ثلاثين

3453 أخبرنا عمر بن محمد الهمداني قال حدثنا الحسين بن علي العجلي قال حدثنا بن نمير عن أبيه عن عبيد الله بن عمر عن نافع عن بن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم الشهر ثلاثون والشهر تسع وعشرون فإن غم عليكم فعدوا ثلاثين

3457 أخبرنا عبد الله بن محمد الأزدي قال حدثنا إسحاق بن إبراهيم قال حدثنا عبد الرزاق قال أخبرنا معمر عن الزهري عن سعيد بن المسيب وأبي سلمة أو أحدهما شك إسحاق عن أبي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ثم صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته فإن غم عليكم فصوموا ثلاثين

3458 أخبرنا الحسين بن إدريس الأنصاري قال حدثنا عثمان بن أبي شيبة قال حدثنا جرير عن منصور عن ربعي بن حراش عن حذيفة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم لا تقدموا الشهر حتى تروا الهلال أو تكملوا العدة ثم صوموا حتى تروا الهلال أو تكملوا العدة

3459 أخبرنا أحمد بن علي بن المثنى قال حدثنا يزيد بن هارون قال أخبرنا محمد بن عمرو عن أبي سلمة عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته فإن غم عليكم فعدوا ثلاثين

Al-Mustadrak al-Hakim, Juz I, no. 1547

أخبرنا أبو بكر أحمد بن كامل بن خلف القاضي ثنا عبد الملك بن محمد بن عبد الله الرقاشي ثنا أبو 1547 غسان يحيى بن كثير العنبري ثنا شعبة عن سماك قال ثم دخلت على عكرمة في اليوم الذي يشك فيه من رمضان وهو يأكل فقال أدن فكل قلت إني صائم قال والله لتدنون قلت فحدثني قال حدثني بن عباس رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا تستقبلوا الشهر استقبالا صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته فإن حال بينكم وبين منظره سحابة أو فترة فأكملوا العدة ثلاثين يوما هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه بهذا اللفظ

Musnad asy-Syafii, Juz I, no. 187

أخبرنا عبد العزيز بن محمد عن محمد بن عمرو عن أبي سلمة عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ثم لا تقدموا الشهر بيوماً ولا يومين إلا أن يوافق ذلك صوماً كان يصومه أحدكم صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته فإن غم عليكم فعدوا ثلاثين

3. Kesaksian Melihat Hilal

Sunan an-Nasai, 2085.

أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ أَبِي رَزْمَةَ قَالَ أَنْبَأَنَا الْفَضْلُ بْنُ مُوسَى عَنْ سُفْيَانَ عَنْ سِمَاكِ عَنْ عِكْرِمَةَ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ جَاءَ أَغْرَابِيُّ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ رَأَيْتَ الْهِلَالَ فَقَالَ أَتَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ قَالَ نَعَمْ فَتَنَادَى النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ صُومُوا

Sunan an-Nasai, 2086.

أَخْبَرَنَا مُوسَى بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ قَالَ حَدَّثَنَا حُسَيْنٌ عَنْ زَائِدَةَ عَنْ سِمَاكِ عَنْ عِكْرِمَةَ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ جَاءَ أَغْرَابِيُّ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ أَبْصُرْتُ الْهِلَالَ اللَّيْلَةَ قَالَ أَتَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ قَالَ نَعَمْ قَالَ يَا بَلَّالُ أَدْنِ فِي النَّاسِ فَلْيَصُومُوا غَدًا أَخْبَرَنَا أَحْمَدُ بْنُ سُلَيْمَانَ عَنْ أَبِي دَاوُدَ عَنْ سُفْيَانَ عَنْ سِمَاكِ

عَنْ عِكْرِمَةَ مَرْسَلُ أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ حَاتِمٍ بْنُ نَعِيمٍ مَصِيصِيٌّ قَالَ أَنْبَأَنَا حَبَّانُ بْنُ مُوسَى الْمَرْزُوقِيُّ قَالَ أَنْبَأَنَا عَبْدُ اللَّهِ عَنْ سُفْيَانَ عَنْ سِمَاكِ عَنْ عِكْرِمَةَ مَرْسَلُ

Sunan an-Nasai, 2087.

أَخْبَرَنِي إِبْرَاهِيمُ بْنُ يَعْقُوبَ قَالَ حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ شَيْبٍ أَبُو عُثْمَانَ وَكَانَ شَيْخًا صَالِحًا بِطَرَسُوسَ قَالَ أَنْبَأَنَا ابْنُ أَبِي زَائِدَةَ عَنْ حُسَيْنِ بْنِ الْحَارِثِ الْجَدَلِيِّ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ زَيْدٍ بْنِ الْخَطَّابِ أَنَّهُ خَطَبَ النَّاسَ فِي الْيَوْمِ الَّذِي يُشْكُ فِيهِ فَقَالَ أَلَا إِنِّي جَالَسْتُ أَصْحَابَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَسَاءَ لُتْهُمُ وَإِنَّهُمْ حَدَّثُونِي أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ صُومُوا لِرُؤُوتِهِ وَأَفْطِرُوا لِرُؤُوتِهِ وَأَنْشِكُوا لَهَا فَإِنْ غَمَّ عَلَيْكُمْ فَأَكْمِلُوا ثَلَاثِينَ فَإِنْ شَهِدَ شَاهِدَانِ فَصُومُوا وَأَفْطِرُوا

Sunan at-Turmudzi, 627.

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الصَّبَّاحِ حَدَّثَنَا الْوَلِيدُ بْنُ أَبِي ثَوْرٍ عَنْ سِمَاكِ عَنْ عِكْرِمَةَ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ جَاءَ أَغْرَابِيُّ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ إِنِّي رَأَيْتُ الْهَلَالَ قَالَ أَتَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ أَتَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ قَالَ نَعَمْ قَالَ يَا بِلَالُ أَدِزْنِ فِي النَّاسِ أَنْ يَصُومُوا غَدًا حَدَّثَنَا أَبُو كُرَيْبٍ حَدَّثَنَا حُسَيْنُ الْجَعْفِيُّ عَنْ زَائِدَةَ عَنْ سِمَاكِ نَحْوَهُ بِهَذَا الْإِسْنَادِ قَالَ أَبُو عِيسَى حَدِيثُ ابْنِ عَبَّاسٍ فِيهِ اخْتِلَافٌ وَرَوَى سُفْيَانُ الثَّوْرِيُّ وَغَيْرُهُ عَنْ سِمَاكِ عَنْ عِكْرِمَةَ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَرْسَلًا وَأَكْثَرُ أَصْحَابِ سِمَاكِ رَوَوْا عَنْ سِمَاكِ عَنْ عِكْرِمَةَ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَرْسَلًا وَالْعَمَلُ عَلَى هَذَا الْحَدِيثِ عِنْدَ أَكْثَرِ أَهْلِ الْعِلْمِ قَالُوا تُقْبَلُ شَهَادَةُ رَجُلٍ وَاحِدٍ فِي الصَّيَامِ وَيَقُولُ ابْنُ الْمُبَارَكِ وَالشَّافِعِيُّ وَأَحْمَدُ وَأَهْلُ الْكُوفَةِ قَالَ إِسْحَقُ لَا يُصَامُ إِلَّا بِشَهَادَةِ رَجُلَيْنِ وَلَمْ يَخْتَلَفْ أَهْلُ الْعِلْمِ فِي الْإِفْطَارِ أَنَّهُ لَا يُقْبَلُ فِيهِ إِلَّا شَهَادَةُ رَجُلَيْنِ

Sunan Abi Daud, 1992.

حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ وَخَلَفَ بْنُ هِشَامٍ الْمُقَرِّيُّ قَالَا حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ رَبِيعِ بْنِ جَرَّاشٍ عَنْ رَجُلٍ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ اخْتَلَفَ النَّاسُ فِي آخِرِ يَوْمٍ مِنْ رَمَضَانَ فَقَدِمَ أَغْرَابِيَانِ فَشَهِدَا عِنْدَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِاللَّهِ لَا إِلَهَ إِلَّا الْهَلَالَ أَمْسِ عَشِيَّةَ فَأَمَرَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ النَّاسَ أَنْ يُفْطِرُوا زَادَ خَلَفٌ فِي حَدِيثِهِ وَأَنْ يَغْدُوا إِلَى مُصَلَّاهُمْ

Sunan Abi Daud, 1993.

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَكَّارٍ بْنُ الرِّيَّانِ حَدَّثَنَا الْوَلِيدُ يَعْنِي ابْنَ أَبِي ثَوْرٍ ح وَحَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ يَعْنِي الْجَعْفِيُّ عَنْ زَائِدَةَ الْمَعْنَى عَنْ سِمَاكِ عَنْ عِكْرِمَةَ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ جَاءَ أَغْرَابِيُّ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ إِنِّي رَأَيْتُ الْهَلَالَ قَالَ الْحَسَنُ فِي حَدِيثِهِ يَعْنِي رَمَضَانَ فَقَالَ أَتَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ قَالَ نَعَمْ قَالَ أَتَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ قَالَ نَعَمْ قَالَ يَا بِلَالُ أَدِزْنِ فِي النَّاسِ فَلْيَصُومُوا غَدًا

Sunan Abi Daud, 1994.

حَدَّثَنِي مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا حَمَّادٌ عَنْ سِمَاكِ بْنِ حَرْبٍ عَنْ عِكْرِمَةَ أَنَّهُ شَكَّوا فِي هِلَالٍ رَمَضَانَ مَرَّةً فَأَرَادُوا أَنْ لَا يَقُومُوا وَلَا يَصُومُوا فَبَجَاءَ أَغْرَابِيٌّ مِنَ الْحَرَّةِ فَشَهِدَ أَنَّهُ رَأَى الْهِلَالَ فَأَتَى بِهِ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ أَتَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنِّي رَسُولُ اللَّهِ قَالَ نَعَمْ وَشَهِدَ أَنَّهُ رَأَى الْهِلَالَ فَأَمَرَ بِإِلَّا فَنَادَى فِي النَّاسِ أَنْ يَقُومُوا وَأَنْ يَصُومُوا قَالَ أَبُو دَاوُدَ رَوَاهُ جَمَاعَةٌ عَنْ سِمَاكِ بْنِ حَرْبٍ عَنْ عِكْرِمَةَ مُرْسَلًا وَلَمْ يَذْكُرِ الْقِيَامَ أَحَدٌ إِلَّا حَمَّادُ بْنُ سَلَمَةَ

Sunan Abi Daud, 1995.

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ خَالِدٍ وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ السَّمَرْقَنْدِيُّ وَأَنَا لِحَدِيثِهِ أَتَقَنَّ قَالَا حَدَّثَنَا مَرْوَانُ هُوَ ابْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ وَهْبٍ عَنْ يَحْيَى بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي بَكْرِ بْنِ نَافِعٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ عُمَرَ قَالَ تَرَأَى النَّاسُ الْهِلَالَ فَأَخْبَرْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنِّي رَأَيْتُهُ فَصَامَهُ وَأَمَرَ النَّاسَ بِصِيَامِهِ

Sunan Ibnu Majah, 1643.

حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ حَدَّثَنَا هُشَيْمٌ عَنْ أَبِي بَشِيرٍ عَنْ أَبِي عُمَيْرٍ بْنِ أَنَسٍ بْنِ مَالِكٍ قَالَ حَدَّثَنِي عُمُومَتِي مِنَ الْأَنْصَارِ مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالُوا أُغْيِي عَلَيْنَا هِلَالٌ شَوَّالٍ فَأَضْبَحْنَا صِيَامًا فَبَجَاءَ رَكْبٌ مِنْ آخِرِ النَّهَارِ فَشَهِدُوا عِنْدَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُمْ رَأَوْا الْهِلَالَ بِالْأَمْسِ فَأَمَرَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يُفْطَرُوا وَأَنْ يَخْرُجُوا إِلَى عِيدِهِمْ مِنَ الْعَدِ

Musnad Ahmad bin Hanbal, 19675.

حَدَّثَنَا هُشَيْمٌ أَخْبَرَنَا أَبُو بَشِيرٍ عَنْ أَبِي عُمَيْرٍ بْنِ أَنَسٍ حَدَّثَنِي عُمُومَةُ لِي مِنَ الْأَنْصَارِ مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ غَمَّ عَلَيْنَا هِلَالٌ شَوَّالٍ فَأَضْبَحْنَا صِيَامًا فَبَجَاءَ رَكْبٌ مِنْ آخِرِ النَّهَارِ فَشَهِدُوا عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُمْ رَأَوْا الْهِلَالَ بِالْأَمْسِ فَأَمَرَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يُفْطَرُوا مِنْ يَوْمِهِمْ وَأَنْ يَخْرُجُوا لِعِيدِهِمْ مِنَ الْعَدِ

Musnad Ahmad bin Hanbal, 21991.

حَدَّثَنَا وَكِيعٌ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ رَبِيعِ بْنِ حِرَاشٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ أَصْبَحَ النَّاسُ صِيَامًا لِتَمَامِ ثَلَاثِينَ قَالَ فَبَجَاءَ أَغْرَابِيَّانِ فَشَهِدَا أَنَّهُمَا أَهْلَا الْهِلَالَ بِالْأَمْسِ فَأَمَرَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ النَّاسَ فَأَفْطَرُوا

Sunan ad-Darimi, 1630.

حَدَّثَنِي عِصْمَةُ بْنُ الْفَضْلِ حَدَّثَنَا حُسَيْنُ الْجُعْفِيُّ عَنْ زَائِدَةَ عَنْ سِمَاكِ عَنْ عِكْرِمَةَ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ جَاءَ أَعْرَابِيٌّ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَقَالَ إِنِّي رَأَيْتُ الْهَلَالَ فَقَالَ أَتَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنِّي رَسُولُ اللَّهِ قَالَ نَعَمْ قَالَ يَا بَلَالُ نَادِ فِي النَّاسِ فَلْيَصُومُوا غَدًا

Sunan ad-Darimi, 1629.

حَدَّثَنَا مَرْوَانُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ وَهْبٍ عَنْ يَحْيَى بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي بَكْرٍ بْنِ نَافِعٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ عُمرَةَ قَالَ تَرَاءَى النَّاسُ الْهَلَالَ فَأَخْبَرْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنِّي رَأَيْتُهُ فَصَامَ وَأَمَرَ النَّاسَ بِالصِّيَامِ

Sunan al-Baihaqi, Juz III, hlm. 316.

6077 حدثنا أبو جعفر كامل بن أحمد المستملي أنبأ أبو سهل بشر بن أحمد ثنا داود بن الحسين البيهقي ثنا يحيى بن يحيى أنبأ هشيم عن أبي بشر قال أخبرني أبو عمير بن أنس بن مالك قال وكان أكبر ولده قال حدثني عمومة لي من الأنصار من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ثم أغمى علينا هلال شوال فأصبحنا صياما فجاء ركب من آخر النهار فشهدوا ثم رسول الله صلى الله عليه وسلم أنهم رأوا الهلال بالأمس فأمرهم أن يفطروا من يومهم وأن يخرجوا لعيدهم من الغد هذا إسناد صحيح

Sunan al-Baihaqi Juz IV, hlm. 212.

7764 وأخبرنا محمد بن عبد الله الحافظ أنبأ الحسن بن حليم أنبأ أبو الموجه أنبأ عبدان أنبأ الفضل بن موسى ثنا سفیان الثوري عن سماك عن عكرمة عن بن عباس قال ثم جاء أعرابي إلى النبي صلى الله عليه وسلم ليلة هلال رمضان فقال يا رسول الله إني قد رأيت الهلال فقال أتشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله قال نعم قال فنادي أن صوموا وكذلك روي عن أبي عاصم عن الثوري موصولا ورواه غيرهما عن الثوري مرسلا
7765 وأخبرنا أبو علي الروذباري أنبأ أبو بكر بن داسه ثنا أبو داود ثنا موسى بن إسماعيل ثنا حماد عن سماك عن عكرمة ثم أنهم شكوا في هلال رمضان مرة فأرادوا أن لا يقوموا ولا يصوموا فجاء أعرابي من الحرة فشهد أنه رأى الهلال فأتي به النبي صلى الله عليه وسلم فقال أتشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله قال نعم وشهد أنه رأى الهلال فأمر بلالا فنادي في الناس أن يقوموا وأن يصوموا قال أبو داود ورواه جماعة عن سماك عن عكرمة مرسلا ولم يذكر القيام أحد إلا حماد بن سلمة قال الشيخ حديث حماد رواه أبو داود عن موسى عن حماد مرسلا

7766 أبو عبد الله الحافظ في كتاب المستدرک أنبأ أحمد بن محمد بن سلمة العنزي ثنا عثمان بن سعيد الدارمي ثنا موسى بن إسماعيل ثنا حماد بن سلمة عن سماك عن عكرمة عن بن عباس ثم ذكره موصولا بمثله إلا أنه لم يقل مرة

7767 أخبرنا أبو علي الروذباري أنبأ أبو بكر بن داسه ثنا أبو داود ثنا محمود بن خالد وعبد الله بن عبد الرحمن السمرقندي وأنا لحديثه أتقن قالوا ثنا مروان هو بن محمد عن عبد الله بن وهب عن يحيى بن عبد الله بن سالم عن أبي بكر بن نافع عن أبيه عن بن عمر قال ثم ترايا الناس الهلال فأخبرت رسول الله صلى الله عليه

وسلم أني رأيته فصام وأمر الناس بصيامه وأخبرنا أبو عبد الرحمن السلمي قال قال علي بن عمر الحافظ تفرد به مروان بن محمد عن بن وهب وهو ثقة قال الشيخ هذا الحديث يعد في أفراد مروان بن محمد الدمشقي رواه عنه الربيع بن سليمان

7768 أبو عبد الله الحافظ ثنا محمد بن صالح بن هاني ثنا محمد بن إسماعيل بن مهران ثنا هارون بن سعيد الأيلي ثنا عبد الله بن وهب أخبرني يحيى ثم فذكره بمثله إلا أنه قال فصام رسول الله صلى الله عليه وسلم وأمر الناس بالصيام

Sunan Al-Baihaqi Juz IV, hlm. 250.

7987 أخبرنا أبو نصر محمد بن أحمد بن إسماعيل الطبراني بها ثنا عبد الله بن أحمد بن منصور الطوسي ثنا محمد بن إسماعيل الصائغ ثنا روح ثنا شعبة عن أبي بشر عن أبي عمير بن أنس عن عمومته من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم قال ثم جاء ركب إلى نبي الله صلى الله عليه وسلم فشهدوا أنهم رأوه بالأمس يعني الهلال فأمرهم أن يفطروا وأنه يخرجوا من الغد قال من آخر النهار

7988 وأخبرنا أبو علي الروذباري أنبأ أبو بكر بن داسه ثنا أبو داود ثنا خلف بن هشام المقرئ ثنا أبو عوانة عن منصور عن ربعي بن حراش عن رجل من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم قال ثم اختلف الناس في آخر يوم من رمضان فقدم أعرابيان فشهدا ثم النبي صلى الله عليه وسلم بالله لأهلا الهلال أمس عشية فأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم الناس أن يفطروا وأن يغدوا إلى مصلاهم باب الشهر يخرج تسعا وعشرين فيكمل صيامهم

Sunan ad-Daruqutni, Juz II, hlm. 156.

1 حدثنا أبو محمد يحيى بن محمد بن صاعد ثنا إبراهيم بن عتيق العنسي بدمشق ثنا مروان بن محمد الدمشقي ثنا بن وهب ثنا يحيى بن عبد الله بن سالم عن أبي بكر بن نافع عن أبيه عن بن عمر قال ثم تراءى الناس الهلال فأخبرت رسول الله صلى الله عليه وسلم أني رأيته فصام رسول الله صلى الله عليه وسلم وأمر الناس بالصيام

Sunan ad-Daruqutni, Juz II, hlm. 158.

حدثنا محمد بن القاسم بن زكريا ثنا عباد بن يعقوب ثنا الوليد بن أبي ثور عن سماك عن عكرمة عن بن عباس قال جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال ثم رأيت الهلال فقال أتشهد أن لا إله إلا الله قال نعم قال أتشهد أن محمدا رسول الله قال نعم قال يا بلال ناد في الناس فليصوموا غدا 9 حدثنا عمر بن الحسين بن سورين ثنا شعيب بن أيوب ثنا أبو أسامة وحسين بن علي الجعفي عن زائدة عن سماك عن عكرمة عن بن عباس قال جاء أعرابي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ثم إني رأيت الهلال فقال أتشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله قال نعم قال يا بلال ناد في الناس أن يصوموا غدا المعنى متقارب 10 حدثنا أبو بكر النيسابوري ثنا محمد بن علي بن محرز ثنا أبو أسامة عن زائدة عن سماك عن عكرمة عن بن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم ثم نحوه 11 حدثنا محمد بن هارون أبو حامد ثنا أبو عمار الحسين بن حريث نا الفضل بن موسى ثنا سفيان عن سماك عن عكرمة عن بن عباس أن أعرابيا جاء إلى رسول الله صلى الله عليه

وسلم فقال ثم إني رأيت الهلال فقال أتشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله قال نعم فننادى أن صوموا 12
حدثنا عبد الباقي بن قانع ثنا الحسن بن علي المعمري ثنا محمد بن بكار العيشي ثنا أبو عاصم عن سفيان عن
سماك عن عكرمة عن بن عباس قال ثم جاء أعرابي ليلة هلال رمضان فقال يا رسول الله إني قد رأيت الهلال
فقال تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله قال نعم فننادى في الناس أن صوموا

Sunan ad-Daruqutni, Juz II, hlm. 159.

حدثنا عثمان بن أحمد الدقاق ثنا الحسن بن سلام ثنا عمرو بن حكيم ثنا شعبة عن سفيان الثوري عن 13
سماك عن عكرمة أن أعرابيا شهد ثم رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم أنه رأى الهلال فقال أتشهد أن لا
إله إلا الله وأن محمدا رسول الله قال نعم فأمر الناس أن يصوموا 14 حدثنا محمد بن يحيى بن مرداس ثنا أبو
داود ثنا موسى بن إسماعيل ثنا حماد عن سماك عن عكرمة ثم أنهم شكوا في هلال رمضان مرة فأرادوا أن لا
يصوموا ولا يقوموا فجاء أعرابي إلى رسول الله من الحرة فشهد أنه رأى الهلال فأقْبَى به النبي صلى الله عليه
وسلم فقال أتشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله قال نعم وشهد أنه رأى الهلال فأمر بلالا فننادى في الناس
أن يقوموا وأن يصوموا

Al- Mustadrak, Juz I, hlm. 856.

حدثنا أبو العباس محمد بن يعقوب ثنا أبو البحتري عبد الله بن محمد بن شاذان ثنا الحسين بن علي الجعفي ثنا
زائدة عن سماك بن حرب عن عكرمة عن بن عباس قال جاء أعرابي إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال ثم إني
رأيت الهلال عني هلال رمضان فقال أتشهد أن لا إله إلا الله قال نعم قال أتشهد أن محمدا رسول الله قال
نعم قال يا بلال أذن في الناس أن يصوموا غدا تابعه سفيان الثوري وحماد بن سلمة عن سماك بن حرب أما
حديث الثوري 1544 فحدثناه عبد الباقي بن قانع الحافظ ثنا الحسن بن علي بن شبيب المعمري ثنا محمد بن
بكار القيسي ثنا أبو عاصم عن سفيان عن سماك عن عكرمة عن بن عباس رضي الله عنهما قال ثم جاء رجل
أعرابي ليلة هلال رمضان فقال يا رسول الله إني قد رأيت الهلال قال أتشهد أن لا إله إلا الله وتشهد أن
محمدا رسول الله قال نعم قال فننادى في الناس أن يصوموا وهكذا رواه الفضل بن موسى عن سفيان الثوري
الحسن بن حليم أنبأ أبو الموجه أنبأ عبدان أنبأ الفضل بن موسى ثنا سفيان الثوري عن سماك عن عكرمة عن
بن عباس رضي الله عنهما قال ثم جاء أعرابي ليلة هلال رمضان فقال يا رسول الله قد رأيت الهلال قال
أتشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله قال نعم قال فننادى أن يصوموا وأما حديث حماد بن سلمة 1546
فأخبرناه أحمد بن محمد بن سلمة العنزي عن عثمان بن سعيد الدارمي ثنا موسى بن إسماعيل ثنا حماد بن سلمة
عن سماك عن عكرمة عن بن عباس ثم أنهم شكوا في هلال رمضان فأرادوا أن لا يقوموا ولا يصوموا فجاء
أعرابي من الحرة فشهد أنه رأى الهلال فأمر النبي صلى الله عليه وسلم بلالا أن يقوموا ويصوموا

Al-Muntaqa li Ibni al-Jarud, Juz I, hlm.103.

حدثنا علي بن الحسن الذهلي عن الحسين بن علي عن زائدة عن سماك عن عكرمة عن بن عباس رضي الله عنه قال ثم جاء أعرابي إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال إني رأيت الهلال فقال أتشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله قال نعم قال يا بلال ناد في الناس فليصوموا غدا 380 حدثنا محمود بن آدم قال ثنا الفضل يعني بن موسى قال ثنا سفيان عن سماك عن عكرمة عن بن عباس رضي الله عنهما قال ثم جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال إني رأيت الهلال فقال أتشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله قال نعم قال يا بلال ناد في الناس فليصوموا غدا

Sunan al-Baihaqi al-Kubra, Juz IV, hlm. 211.

7762 أخبرنا أبو عبد الله الحافظ ثنا أبو العباس محمد بن يعقوب ثنا أبو البختري عبد الله بن محمد بن شاذان ثنا الحسين بن علي الجعفي ثنا زائدة عن سماك بن حرب عن عكرمة عن بن عباس قال جاء أعرابي إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال ثم إني رأيت الهلال يعني هلال رمضان فقال أتشهد أن لا إله إلا الله قال نعم قال أتشهد أن محمدا رسول الله قال نعم قال يا بلال أذن في الناس أن يصوموا غدا

Sunan al-Baihaqi al-Kubra, Juz IV, hlm. 212.

7763 وأخبرنا أبو علي الروذباري أنبأ أبو بكر بن داسه ثنا أبو داود ثنا محمد بن بكر بن الريان ثنا الوليد يعني بن أبي ثور عن سماك فذكره ثم بنحوه إلا أنه لم يقل يعني هلال رمضان 7764 وأخبرنا محمد بن عبد الله الحافظ أنبأ الحسن بن حليم أنبأ أبو الموجه أنبأ عبدان أنبأ الفضل بن موسى ثنا سفيان الثوري عن سماك عن عكرمة عن بن عباس قال ثم جاء أعرابي إلى النبي صلى الله عليه وسلم ليلة هلال رمضان فقال يا رسول الله إني قد رأيت الهلال فقال أتشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله قال نعم قال فنادي أن صوموا وكذلك روي عن أبي عاصم عن الثوري موصولا ورواه غيره عن الثوري مرسل 7765 وأخبرنا أبو علي الروذباري أنبأ أبو بكر بن داسه ثنا أبو داود ثنا موسى بن إسماعيل ثنا حماد عن سماك عن عكرمة ثم أنهم شكوا في هلال رمضان مرة فأرادوا أن لا يقوموا ولا يصوموا فجاء أعرابي من الحرة فشهد أنه رأى الهلال فأتي به النبي صلى الله عليه وسلم فقال أتشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله قال نعم وشهد أنه رأى الهلال فأمر بلالا فنادى في الناس أن يقوموا وأن يصوموا

Sunan al-Baihaqi al-Kubra, Juz IV, hlm. 249.

7985 أخبرنا أبو الحسن علي بن محمد المقرئ أنبأ الحسن بن محمد بن إسحاق ثنا يوسف بن يعقوب القاضي ثنا أبو الربيع ثنا أبو عوانة عن أبي بشر عن أبي عمير بن أنس عن عمومة له من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ثم أصبح أهل المدينة صياما في آخر يوم من رمضان على عهد النبي صلى الله عليه وسلم فقدم ركب من آخر النهار فشهدوا ثم رسول الله صلى الله عليه وسلم أنهم رأوا الهلال بالأمس فأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم الناس أن يفطروا ويغدوا إلى مصلاهم

Sunan ad-Daruqutni, Juz II, hlm. 158.

حدثنا محمد بن القاسم بن زكريا ثنا عباد بن يعقوب ثنا الوليد بن أبي ثور عن سماك عن عكرمة عن بن عباس قال جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال ثم رأيت الهلال فقال أتشهد أن لا إله إلا الله قال نعم قال أتشهد أن محمدا رسول الله قال نعم قال يا بلال ناد في الناس فليصوموا غدا 9 حدثنا عمر بن الحسين بن سورين ثنا شعيب بن أيوب ثنا أبو أسامة وحسين بن علي الجعفي عن زائدة عن سماك عن عكرمة عن بن عباس قال جاء أعرابي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ثم إني رأيت الهلال فقال أتشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله قال نعم قال يا بلال ناد في الناس أن يصوموا غدا المعنى متقارب 10 حدثنا أبو بكر النيسابوري ثنا محمد بن علي بن محرز ثنا أبو أسامة عن زائدة عن سماك عن عكرمة عن بن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم ثم نحوه 11 حدثنا محمد بن هارون أبو حامد ثنا أبو عمار الحسين بن حريث نا الفضل بن موسى ثنا سفيان عن سماك عن عكرمة عن بن عباس أن أعرابيا جاء إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ثم إني رأيت الهلال فقال أتشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله قال نعم فنأدى أن صوموا 12 حدثنا عبد الباقي بن قانع ثنا الحسن بن علي المعمرى ثنا محمد بن بكار العيشي ثنا أبو عاصم عن سفيان عن سماك عن عكرمة عن بن عباس قال ثم جاء أعرابي ليلة هلال رمضان فقال يا رسول الله إني قد رأيت الهلال فقال تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله قال نعم فنأدى في الناس أن صوموا

Mushannaf Ibnu Syaibah, Juz II, hlm. 320.

9464 حدثنا وكيع عن إسرائيل عن سماك عن عكرمة أن أعرابيا شهد ثم النبي صلى الله عليه وسلم على رؤية الهلال فقال تشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله قال نعم قال فأمر الناس أن يصوموا 9467 حدثنا حسين بن علي عن زائدة عن سماك عن عكرمة عن ابن عباس قال جاء رجل أعرابي إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله إني رأيت الهلال الليلة قال تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا عبده ورسوله قال نعم قال يا بلال ناد في الناس يصوموا غدا

Mushannaf Abd ar-Razaq, Juz IV, hlm. 166.

7342 عبد الرزاق عن الثوري عن سماك بن حرب عن عكرمة أن أعرابيا جاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله إني رأيت الهلال قال أتشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله قال نعم قال فأمر النبي صلى الله عليه وسلم بلالا فنأدى في الناس أن صوموا

4. Keummian Umat Islam

Sahih Bukhari, 1780.

حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ حَدَّثَنَا الْأَسْوَدُ بْنُ قَيْسٍ حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ عَمْرٍو أَنَّهُ سَمِعَ ابْنَ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ إِنَّا أُمَّةٌ أُمِّيَّةٌ لَا نَكْتُبُ وَلَا نَحْسِبُ الشَّهْرَ هَكَذَا وَهَكَذَا يَعْنِي مَرَّةً تِسْعَةً وَعِشْرِينَ وَمَرَّةً ثَلَاثِينَ

Sahih Muslim, 1806.

حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ حَدَّثَنَا عَنْ شُعْبَةَ ح وَحَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى وَابْنُ بَشَّارٍ قَالَ ابْنُ الْمُثَنَّى حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ الْأَسْوَدِ بْنِ قَيْسٍ قَالَ سَمِعْتُ سَعِيدَ بْنَ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ أَنَّهُ سَمِعَ ابْنَ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا يُحَدِّثُ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِنَّا أُمَّةٌ أُمِّيَّةٌ لَا نَكْتُبُ وَلَا نَحْسِبُ الشَّهْرَ هَكَذَا وَهَكَذَا وَهَكَذَا وَعَقَدَ الْإِنْهَامَ فِي الثَّالِثَةِ وَالشَّهْرُ هَكَذَا وَهَكَذَا وَهَكَذَا يَعْنِي تَمَامَ ثَلَاثِينَ وَحَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ حَاتِمٍ حَدَّثَنَا ابْنُ مَهْدِيٍّ عَنْ سُفْيَانَ عَنْ الْأَسْوَدِ بْنِ قَيْسٍ بِهِذَا الْإِسْنَادِ وَلَمْ يَذْكُرْ لِلشَّهْرِ الثَّانِي ثَلَاثِينَ

Sunan an-Nasai, 2111.

أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى قَالَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ عَنْ سُفْيَانَ عَنْ الْأَسْوَدِ بْنِ قَيْسٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ عَمْرِو عَنْ ابْنِ عُمَرَ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِنَّا أُمَّةٌ أُمِّيَّةٌ لَا نَكْتُبُ وَلَا نَحْسِبُ الشَّهْرَ هَكَذَا وَهَكَذَا ثَلَاثًا حَتَّى ذَكَرَ تِسْعًا وَعَشْرِينَ

Sunan an-Nasai, 2112.

أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى وَمُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ عَنْ مُحَمَّدٍ عَنْ شُعْبَةَ عَنْ الْأَسْوَدِ بْنِ قَيْسٍ قَالَ سَمِعْتُ سَعِيدَ بْنَ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ ابْنَ أَبِي الْعَاصِ أَنَّهُ سَمِعَ ابْنَ عُمَرَ يُحَدِّثُ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِنَّا أُمَّةٌ أُمِّيَّةٌ لَا نَحْسِبُ وَلَا نَكْتُبُ وَالشَّهْرُ هَكَذَا وَهَكَذَا وَهَكَذَا يَعْنِي تَمَامَ الثَّلَاثِينَ

Sunan Abi Daud, 1975.

حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ الْأَسْوَدِ بْنِ قَيْسٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ عَمْرِو يَعْنِي ابْنَ سَعِيدِ بْنِ الْعَاصِ عَنْ ابْنِ عُمَرَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّا أُمَّةٌ أُمِّيَّةٌ لَا نَكْتُبُ وَلَا نَحْسِبُ الشَّهْرَ هَكَذَا وَهَكَذَا وَهَكَذَا وَخَنَسَ سُلَيْمَانُ أَصْبَعَهُ فِي الثَّالِثَةِ يَعْنِي تِسْعًا وَعَشْرِينَ وَثَلَاثِينَ

Musnad Ahmad bin Hanbal, 4775.

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ الْأَسْوَدِ بْنِ قَيْسٍ سَمِعْتُ سَعِيدَ بْنَ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ يُحَدِّثُ أَنَّهُ سَمِعَ ابْنَ عُمَرَ يُحَدِّثُ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ إِنَّا أُمَّةٌ أُمِّيَّةٌ لَا نَكْتُبُ وَلَا نَحْسِبُ الشَّهْرَ هَكَذَا وَهَكَذَا وَهَكَذَا وَعَقَدَ الْإِنْهَامَ فِي الثَّالِثَةِ وَالشَّهْرُ هَكَذَا وَهَكَذَا وَهَكَذَا يَعْنِي تَمَامَ ثَلَاثِينَ

Musnad Ahmad bin Hanbal, 4891.

حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ عَنْ سُفْيَانَ وَاسْحَاقُ يَعْنِي الْأَزْرَقُ قَالَ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنِ الْأَسْوَدِ بْنِ قَيْسٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ عَمْرِو عَنْ ابْنِ عُمَرَ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِنَّا أُمَّةٌ أُمِّيَّةٌ لَا نَكْتُبُ وَلَا نَحْسِبُ الشَّهْرَ هَكَذَا وَهَكَذَا حَتَّى ذَكَرَ تِسْعًا وَعَشْرِينَ قَالَ إِسْحَاقُ وَطَبَّقَ يَدَيْهِ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ وَحَبَسَ إِنْهَامَهُ فِي الثَّالِثَةِ

Musnad Ahmad bin Hanbal, 5768.

حَدَّثَنَا هَاشِمٌ حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَحْنُ أُمَّةٌ أُمِّيُونَ لَا نَحْسِبُ وَلَا نَكْتُبُ الشَّهْرَ هَكَذَا وَهَكَذَا وَهَكَذَا وَقَبَضَ إِبْهَامَهُ فِي الثَّلَاثَةِ

Musnad Ahmad bin Hanbal, 5855.

حَدَّثَنَا عَبِيدَةُ بْنُ حُمَيْدٍ حَدَّثَنِي الْأَسْوَدُ بْنُ قَيْسٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ عَمْرِو الْقُرَشِيِّ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ حَدَّثَهُ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ إِنَّا أُمَّةٌ أُمِّيَّةٌ لَا نَحْسِبُ وَلَا نَكْتُبُ وَإِنَّ الشَّهْرَ هَكَذَا وَهَكَذَا وَهَكَذَا ثُمَّ نَقَصَ وَاحِدَةً فِي الثَّلَاثَةِ

Sunan al-Baihaqi, Juz IV, hlm. 250.

7989 أخبرنا أبو عبد الله الحافظ أخبرني عبد الرحمن بن الحسن القاضي ثنا إبراهيم بن الحسين ثنا آدم ثنا شعبة ثنا الأسود بن قيس قال سمعت سعيد بن عمرو يقول سمعت عبد الله بن عمر يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم إنا أمة أمية لا نكتب ولا نحسب الشهر هكذا وهكذا يعني ثلاثين ثم قال وهكذا وهكذا إبهامه يعني تسعا وعشرين يقول مرة ثلاثين ومرة تسعا وعشرين

Sunan al-Baihaqi, Juz VII, hlm. 42.

وأخبرنا أبو نصر محمد بن أحمد بن إسماعيل الطبراني بها ثنا أبو محمد عبد الله بن أحمد بن منصور الطوسي ثنا محمد بن إسماعيل الصائغ ثنا روح بن عباد ثنا شعبة قال سمعت الأسود بن قيس عن سعيد بن عمرو بن سعيد عن ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ثم إنا أمة أمية لا نكتب ولا نحسب والشهر هكذا وهكذا فألقى إصبعه وهكذا وهكذا وهكذا يعني ثلاثين

5. Matlak

Sahih Muslim, 1819.

حدثنا يحيى بن يحيى ويحيى بن أيوب وقتيبة وابن حجر قال يحيى بن يحيى أخبرنا وقال الآخرون حدثنا إسماعيل وهو بن جعفر عن محمد وهو بن أبي حرملة عن كريب ثم أن أم الفضل بنت الحارث بعثته إلى معاوية بالشام قال فقدمت الشام فقضيت حاجتها واستهل علي رمضان وأنا بالشام فرأيت الهلال ليلة الجمعة ثم قدمت المدينة في آخر الشهر فسألني عبد الله بن عباس رضي الله عنهما ثم ذكر الهلال فقال متى رأيتم الهلال فقلت رأيناه ليلة الجمعة فقال أنت رأيته فقلت نعم وراه الناس وصاموا وصام معاوية فقال لكنا رأيناه ليلة السبت فلا نزال نصوم حتى نكمل ثلاثين أو نراه فقلت أو لا تكتفي بروية معاوية وصيامه فقال لا هكذا أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم وشك يحيى بن يحيى في نكتفي أو تكتفي

Sunan at-Turmudzi, 629.

حدثنا علي بن حجر حدثنا إسماعيل بن جعفر حدثنا محمد بن أبي حرملة أخبرني كريب ثم أن أمر الفضل بنت الحارث بعثته إلى معاوية بالشام قال فقدمت الشام فقضيت حاجتها واستهل علي هلال رمضان وأنا بالشام فرأينا الهلال ليلة الجمعة ثم قدمت المدينة في آخر الشهر فسألني بن عباس ثم ذكر الهلال فقال متى رأيتم الهلال فقلت رأيناه ليلة الجمعة فقال أنت رأيته ليلة الجمعة فقلت رآه الناس وصاموا وصام معاوية قال لكن رأيناه ليلة السبت فلا نزال نصور حتى نكمل ثلاثين يوما أو نراه فقلت ألا تكتفي برؤية معاوية وصيامه قال لا هكذا أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم قال أبو عيسى حديث بن عباس حديث حسن صحيح

Sunan an-Nasai, 2084.

أخبرنا علي بن حجر قال حدثنا إسماعيل قال حدثنا محمد وهو بن أبي حرملة قال أخبرني كريب ثم أن أمر الفضل بعثته إلى معاوية بالشام قال فقدمت الشام فقضيت حاجتها واستهل علي هلال رمضان وأنا بالشام فرأيت الهلال ليلة الجمعة ثم قدمت المدينة في آخر الشهر فسألني عبد الله بن عباس ثم ذكر الهلال فقال متى رأيتم فقلت رأيناه ليلة الجمعة قال أنت رأيته ليلة الجمعة قلت نعم ورآه الناس فصاموا وصام معاوية قال لكن رأيناه ليلة السبت فلا نزال نصور حتى نكمل ثلاثين يوما أو نراه فقلت أو لا تكتفي برؤية معاوية وأصحابه قال لا هكذا أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم

Sunan Abi Daud, 1985.

2332 حدثنا موسى بن إسماعيل ثنا إسماعيل يعني بن جعفر أخبرني محمد بن أبي حرملة أخبرني كريب ثم أن أمر الفضل ابنة الحرث بعثته إلى معاوية بالشام قال فقدمت الشام فقضيت حاجتها فاستهل رمضان وأنا بالشام فرأينا الهلال ليلة الجمعة ثم قدمت المدينة في آخر الشهر فسألني بن عباس ثم ذكر الهلال فقال متى رأيتم الهلال قلت رأيته ليلة الجمعة قال أنت رأيته قلت نعم ورآه الناس وصاموا وصام معاوية قال لكننا رأيناه ليلة السبت فلا نزال نصوره حتى نكمل الثلاثين أو نراه فقلت أفلا تكتفي برؤية معاوية وصيامه قال لا هكذا أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم

Musnad Ahmad bin Hanbal, 2653.

حدثنا سليمان بن داود الهاشمي ثنا إسماعيل يعني بن جعفر قال أخبرني محمد يعني بن أبي حرملة عن كريب ثم أن أمر الفضل بنت الحرث بعثته إلى معاوية بالشام قال فقدمت الشام فقضيت حاجتها واستهل على رمضان وأنا بالشام فرأينا الهلال ليلة الجمعة ثم قدمت المدينة في آخر الشهر فسألني عبد الله بن عباس ثم ذكر الهلال فقال متى رأيتموه فقلت رأيناه ليلة الجمعة فقال أنت رأيته قلت نعم ورآه الناس وصاموا وصام معاوية فقال لكننا رأيناه ليلة السبت فلا نزال نصور حتى نكمل ثلاثين أو نراه فقلت أو لا تكتفي برؤية معاوية وصيامه فقال لا هكذا أمر النبي صلى الله عليه وسلم

Sahih Ibnu Khuzaimah, 1916.

حدثنا علي بن حجر السعدي نا إسماعيل يعني بن جعفر عن محمد يعني بن أبي حرملة عن كريب ثم أن أم الفضل بنت الحارث بعثته إلى معاوية بالشام قال فقدمت الشام فقضيت حاجتها واستهل علي هلال رمضان وأنا بالشام فرأينا الهلال ليلة الجمعة ورآه الناس وصاموا وصام معاوية فقدمت المدينة في آخر الشهر فسألني عبد الله بن عباس ثم ذكر الهلال فقال متى رأيتم الهلال فقلت رأيناه ليلة الجمعة فقال أنت رأيته ليلة الجمعة قلت نعم أنا رأيته ليلة الجمعة ورآه الناس وصاموا وصام معاوية قال لكننا رأيناه ليلة السبت فلا نزال نصومه حتى نكمل ثلاثين أو نراه فقلت أولا تكتفي برؤية معاوية وصيامه قال لا هكذا أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم

Sunan al-Baihaqi, Juz IV, hlm. 251, no. 7994.

حدثنا أبو محمد عبد الله بن يوسف الأصبهاني أنبأ أبو عبد الله محمد بن يعقوب الشيباني الحافظ ثنا محمد بن نصر أبو عبد الله المرزوي ثنا يحيى بن يحيى أنبأ إسماعيل بن جعفر عن محمد بن أبي حرملة عن كريب ثم أن أم الفضل بنت الحارث بعثته إلى معاوية بالشام قال فقدمت الشام فقضيت حاجتي فاستهل رمضان وأنا بالشام فرأيت الهلال ليلة الجمعة ثم قدمت المدينة في آخر الشهر فسألني عبد الله بن عباس عن الهلال قال متى رأيتم الهلال فقلت رأيناه ليلة الجمعة قال أنت رأيته قلت نعم ورآه الناس وصاموا أو صام معاوية فقال لكننا رأيناه ليلة السبت فلا نزال نصوم حتى نكمل ثلاثين أو نراه فقلت أولا نكتفي برؤية معاوية قال لا هكذا أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم رواه مسلم في الصحيح عن يحيى بن يحيى ويحتمل أن يكون بن عباس أراد ما روي عنه في قصة أخرى أن النبي صلى الله عليه وسلم أمده لرؤيته أو تكمل العدة ولم يثبت عنده رؤيته ببداية آخر بشهادة رجلين حتى تكمل العدة على رؤيته لانفراد كريب بهذا الخبر فلم يقبله باب القوم يخطئون في رؤية الهلال

Sunan ad-Daruqutni, Juz II, hlm. 171, no.21.

حدثنا علي بن عبد الله بن مبشر حدثنا أحمد بن سنان حدثنا شريح بن النعمان حدثنا إسماعيل بن جعفر عن محمد بن أبي حرملة أخبرني كريب ثم أن أم الفضل بنت الحارث بعثته إلى معاوية بالشام قال فقدمت الشام فقضيت حاجتها واستهل علي رمضان وأنا بالشام فرأيت الهلال ليلة الجمعة ثم قدمت المدينة في آخر الشهر فسألني عبد الله بن عباس ثم ذكر الهلال فقال متى رأيتم الهلال فقلت رأيناه ليلة الجمعة فقال أنت رأيته قلت نعم ورآه الناس وصاموا وصام معاوية فقال لكننا رأيناه ليلة السبت فلا نزال نصوم حتى نكمل ثلاثين أو نراه فقلت أولا تكتفي برؤية معاوية وصيامه قال لا هكذا أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم

Musnad al-Mustakhraj ‘alâ Sahih Muslim, Juz III, no. 2444.

حدثنا علي بن هارون الحرثي ثنا يوسف القاضي ثنا أبو الربيع ح وثنا إبراهيم ابن عبد الله ثنا محمد بن إسحاق بن خزيمة ثنا علي بن حجر قال ثنا إسماعيل بن جعفر ثنا محمد بن أبي حرملة أخبرني كريب أن أم الفضل بنت الحارث بعثته إلى معاوية بالشام فقدمت فقضيت حاجتها واستهل علينا هلال رمضان فرأينا الهلال ليلة الجمعة ثم قدمنا المدينة في آخر الشهر فسألت ابن عباس ثم ذكر الهلال فقال متى رأيتم الهلال فقلت رأيناه ليلة الجمعة فقال أنت رأيته فقلت نعم ورآه الناس فصاموا وصام معاوية فقال لكننا رأيناه السبت فلا نزال نصور حتى نكمل ثلاثين أو نراه فقلت أولا نكتفي برؤية معاوية وصيامه فقال لا هكذا أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم

At-Tamhid, Juz XIV, hlm. 357.

حدثنا عبد الله بن محمد بن عبد المؤمن قال حدثنا محمد بن بكر بن داسة أقال حدثنا أبو داود قال حدثنا موسى ابن إسماعيل قال حدثنا إسماعيل بن جعفر قال أخبرني محمد بن أبي حرملة قال أخبرني كريب أن أم الفضل بنت الحرث بعثته إلى معاوية بالشام قال فقدمت الشام فقضيت حاجتها فاستهل رمضان وأنا بالشام فرأينا الهلال ليلة الجمعة ثم قدمت المدينة في آخر الشهر فسألني ابن عباس ثم ذكر الهلال فقال متى رأيتم الهلال قال قلت رأيته ليلة الجمعة قال أنت رأيته قلت نعم ورآه الناس وصاموا وصام معاوية قال لكن رأيناه ليلة السبت فلا نزال نصور حتى نكمل ثلاثين يوما أو نراه قلت ولا تكتفي برؤية معاوية قال لا هكذا أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم

TAKWIM AWAL BULAN KAMARIAH
TAHUN 9 HIJRIAH

Markas:
MADINAH

Lintang: 24° 28' LU

Bujur: 39° 37' BT

Tinggi tempat: 608 m

No	Bulan	Ijtimak				Terbenam		Azimut		Tinggi Hilal	Lama Hilal	Besar Cahaya	Awal Bulan		
		Hari	Pasaran	Tanggal	Jam	Matahari	Bulan	Matahari	Bulan				Hari	Pasaran	Tanggal
1	Muharram	Rabu	Wage	18/4/630	13:26:38	18:47:01	18:55:07	283° 32' 36°	287° 29' 46°	01° 58' 27°	00:08: 05	0,19%	Kamis	Kliwon	19/4/630
2	Safar	Jum'at	Wage	18/5/630	01:00:49	19:00:35	19:46:10	292° 55' 59°	295° 32' 43°	08° 56' 09°	00:45:34	0,85%	Sabtu	Kliwon	19/5/630
3	Rabiul I	Sabtu	Pon	16/6/630	10:44:29	19:12:21	19:36:39	296° 49' 42°	298° 43' 52°	04° 52' 24°	00:24:17	0,32%	Ahad	Wage	17/6/630
4	Rabiul II	Ahad	Pahing	15/7/630	19:01:10	19:12:51	19:14:29	294° 21' 23°	296° 41' 50°	00° 57' 57°	00:01: 37	0,07%	Senin	Pon	16/7630
5	Jumadil I	Selasa	Pahing	14/8/630	03:03:04	18:56:16	19:18:24	285° 54' 39°	279° 05' 05°	05° 08' 22°	00:22:08	0,67%	Rabu	Pon	15/8/630
6	Jumadil II	Rabu	Legi	12/9/630	11:35:26	18:28:51	18:26:02	274° 16' 51°	269° 41' 45°	00° 26' 15°	00:-02:49	0,17%	Jumat	Pon	14/9/630
7	Rajab	Kamis	Kliwon	11/10/630	21:10:22	18:00:37	17:34:26	261° 48' 01°	260° 26' 08°	05° 41' 28°	00:-26:10	0,14%	Sabtu	Pahing	13/10/630
8	Syakban	Sabtu	Kliwon	10/11/630	08:14:42	17:41:29	17:37:28	250° 48' 41°	243° 33' 12°	00° -54' 43°	00:-04:01	0,41%	Senin	Pahing	12/11/630
9	Ramadan	Ahad	Wage	9/12/630	21:14:51	17:41:09	17:13:04	245° 05' 17°	242° 02' 46°	-05° 30' 18°	00:-28: 04	0,18%	Selasa	Legi	11/12/630
10	Syawal	Selasa	Wage	8/1/631	12/24;14	17:57:41	17:57:41	246° 30' 29°	243° 24' 08°	00° 58' 36°	00: 03:10	0,10%	Rabu	Kliwon	9/1/631
11	Zulkaidah	Kamis	Wage	7/2/631	05:19:07	18:17:34	18:40:25	254° 43' 05°	254° 39' 56°	04° 57' 02°	00: 22:51	0,29%	Jumat	Kliwon	8/2/631
12	Zulhajjah	Jum'at	Pon	8/3/631	22:52:49	18:31:39	18:17:35	266° 20' 44°	268° 47' 29°	03° 13' 46°	00:-14: 00	0,07%	Ahad	Kliwon	10/3/631

TAKWIM AWAL BULAN KAMARIAH
TAHUN 10 HIJRIAH

Markas:

MADINAH

Lintang: 24° 28' LU

Bujur: 39° 37' BT

Tinggi tempat: 608 m

No	Bulan	Ijtimak				Terbenam		Azimut		Tinggi Hilal	Lama Hilal	Besar Cahaya	Awal Bulan		
		Hari	Pasara	Tanggal	Jam	Matahari	Bulan	Matahari	Bulan				Hari	Pasaran	Tanggal
1	Muharram	Ahad	Pon	7/4/631	15:44:38	18:42:41	18:44:30	279° 07' 11°	283° 30' 33°	00° 49' 07°	00:01:49	0,17%	Senin	Wage	8/4/631
2	Safar	Selasa	Pon	7/5/631	06:56:51	18:55:15	19:21:22	289° 55' 46°	293° 49' 24°	05° 13' 44°	00:26:07	0,43%	Rabu	Wage	8/5/631
3	Rabiul I	Rabu	Pahing	5/6/631	20:15:32	19:08:34	19:07:06	296° 02' 37°	300° 13' 07°	00° -20' 25°	00:-01:28	0,14%	Jumat	Wage	7/6/631
4	Rabiul II	Jumat	Pahing	5/7/631	07:53:54	19:14:31	19:36:43	295° 56' 57°	294° 15' 49°	04° 42' 02°	00:22:11	0,29%	Sabtu	Pon	6/7/631
5	Jumadil I	Sabtu	Lega	3/8/631	18:16:48	19:04:22	18:57:49	289° 38' 27°	289° 15' 21°	-01° 12' 31°	00:-06:32	0,00%	Senin	Pon	5/8/631
6	Jumadil II	Senin	Lega	2/9/631	03:52:38	18:39:12	18:47:00	278° 36' 49°	270° 07' 56°	02° 11' 19°	00:07:47	0,64%	Selasa	Pahing	3/9/631
7	Rajab	Selasa	Kliwon	1/10/631	13:13:35	18:09:59	17:56:24	266° 08' 23°	260° 54' 18°	-02° 54' 12°	00:-13:35	0,22%	Kamis	Pahing	3/10/631
8	Syakban	Rabu	Wage	30/10/631	22:55:35	17:46:48	17:11:44	254° 30' 09°	252° 57' 30°	-07° 19' 12°	00:-35:03	0,26%	Jumat	Legi	1/11/631
9	Ramadan	Jumat	Wage	29/11/631	09:33:23	17:39:00	17:39:49	246° 22' 43°	240° 31' 22°	00° 37' 24°	00:00:48	0,29%	Sabtu	Kliwon	30/11/631/
10	Syawal	Sabtu	Pon	28/12/631	21:30:31	17:50:16	17:28:52	245° 04' 26°	243° 44' 59°	-04° 14' 49°	00:-21:24	0,07%	Senin	Kliwon	30/12/631
11	Zulkaidah	Senin	Pon	27/1/632	10:49:53	18:10:32	18:23:07	251° 00' 34°	251° 23' 37°	02° 50' 18°	00:12:35	0,12%	Selasa	Wage	28/1/632
12	Zulhajah	Rabu	Pon	26/2/632	01:14:19	18:27:18	19:00:53	262° 01' 03°	265° 28' 09°	07° 22' 12°	00:33:34	0,65 %	Kamis	Wage	27/2/632

BEBERAPA BULAN RAMADAN KEMUNGKINAN TERJADINYA HADIS KURAIB

No	Tahun	Konjungsi		Terbenam		Tinggi		Elongasi	Busur Rukyat	Lebar Hilal	Keterangan
		Hari	Tanggal	Matahari	Bulan	Matahari	Bulan				
1	24 H/645	Rabu	29/6/645	18.51	19.28	-01 ° 41' 53"	+4° 39' 57"	06° 23' 31"	06° 27' 23"	00° 00' 06"	Hanya dapat dilihat dgn teropong
		Kamis	30/6/645	18.51	19.28	-01 ° 41' 53"	+4° 50' 50"	+19° 00 '03"	+16 ° 06' 22"	+00 °00' 55"	Terlihat dengan Mata telanjang, jelas
2	27H/648	Rabu	28/5/648	18.41	19.23	-01 ° 41' 53'	+05 ° 24' 46"	+07° 13' 55"	+07° 17' 09"	+00 ° 00' 08"	Hanya dapat dirukyat dengan teropong
		Kamis	29/5/648	18.41	20.25	-01 ° 41'53"	+18 ° 44' 48"	+18 ° 44' 48"	+17° 55' 04"	+00 ° 00' 53"	Terlihat dengan mata telanjang secara jelas
3	32 H/653	Rabu	03/04/653	18.02	18.04	-01 ° 23' 57"	-01° 23' 57"	+03 ° 57' 30"	+00° 18' 37"	+00° 00' 02"	Mustahil terlihat
		Kamis	04/04/653	18.03	19.16	+01 ° 41' 01"	+12° 2' 32"	+14 ° 04' 46"	+14° 21' 59"	+00 ° 00' 31"	Terlihat dengan Mata Telanjang
4	35H/656	Rabu	02/03/656	17.4	18.07	-01 ° 42' 10"	+03° 38' 07"	+05 ° 25' 62"	+05° 25' 21"	+00° 00' 04"	Tidak mungkin terlihat meskipun dengan alat optik
		Kamis	03/03/656	17.41	19.02	-01 ° 42' 10"	+14° 38' 47"	+16° 29' 42"	+16° 37' 29"	+00 ° 00' 39"	Terlihat dengan mata telanjang, jelas
5	40H/661	Rabu	06/01/661	16.52	16.34	01 ° 42' 24"	-04° 53'18"	+03° 14' 45"	-03° 14' 22"	+00° 00' 02"	Tidak mungkin terlihat meskipun dengan alat optik
		Kamis	07/01/661	16:53	17:43	+06° 59' 16"	+06° 59' 16"	+11° 08' 05"	+09° 07' 42"	+00° 00' 20"	Terlihat dengan Optik , dapat juga dengan telanjang agak sukar
6	43H/663	Selasa	05/12/663	16.2	16.2	01° 42' 25"	+00° 00' 01"	+03° 09' 15"	-02° 28' 32"	+00° 00' 01"	Hanya dapat terlihat dengan barang optik
		Kamis	07/12/663	16.34	17.54	-01 °42' 26"	+10° 57' 09"	+21° 41' 54"	+14° 03' 41"	+00° 0' 04"	Terlihat dengan mata telanjang secara jelas
7	51H/671	Selasa	09/09/671	16.34	17.54	-01° 42 '08"	-03° 02' 14"	+08° 28' 29"	-01° 20' 41"	+00° 00' 10"	Mustahil terlihat
		Rabu	10/09/671	17. 49	18.13	-01° 42 '09"	+03° 10' 19"	+18° 14' 58"	+04° 56' 41"	+00° 00' 45"	Terlihat dengan Optik/mata telanjang agak sukar
		Kamis	11/09/671	17.48	18.44	-01°42 '09"	+09° 13' 59"	+28° 52' 25"	+11° 17' 28"	+00° 01' 52"	Terlihat dengan mata telanjang secara jelas

Biodata Penulis

Penulis dilahirkan pada tanggal 15 Mei 1974 di Lamasariang, Balanipa Sulawesi Barat. Lahir di tengah-tengah keluarga petani yang religius dengan suasana kehidupannya serba “*pas-pasan*.” Abdul Rahim dan Surayyah, orang tua penulis, sangat kagum dan hormat kepada seorang kerabat dan “Kyai kampung” yang bernama Abdul Majid (paman dari jalur Bapak dan kakek dari jalur Ibu). Beliau meninggal sekitar empat puluh hari setelah penulis dilahirkan. Kekaguman itulah yang mengilhami orang tua penulis, ditambah usulan sejumlah keluarga, untuk mengabadikan nama sekaligus harapan melanjutkan tradisi keilmuan Islam paman dan kakek tersebut sehingga putra bungsunya dari lima bersaudara ini diberi nama Abdul Majid. Menikah dengan Cenceng Bahrum Rante Allo, S.Ag, M.Pd (2001) dan dikarunia putra-putri: Mohammad Afiq Azimi (2002/alm), Mohammad Alif Azimi (2003), Alya Nawal Fitri (2005), Arini Vetya Mumtazah (2006), dan Alieva Naura (2009).

Alumni SD Inpres 056 Lamasariang (1988), SMP Negeri Tinambung (tiga bulan), MTsN Tinambung (1991), MAPK Makassar (1994), saat itu MAPK merupakan “pondok pesantren” favorit. Alumninya diakui di mana-mana karena memiliki kemampuan dua bahasa, Arab-Inggris, berbahasa dan membaca kita-kitab gundul. Di berbagai Perguruan Tinggi Islam hingga ke Timur Tengah alumni MAPK selalu dominan merebut dominasi Para Alumni Pesantren Gontor yang lebih dahulu terkenal. Oleh karena itu, sebagai alumni yang masuk nominasi sepuluh besar, penulis sangat berhasrat untuk melanjutkan ke Universitas al-Azhar Kairo bersama teman-teman seangkatan saat itu, namun karena ketidakmampuan biaya dari orang tua akhirnya pilihan jatuh ke IAIN Alauddin Makassar dengan Jurusan Tasir Hadis sebagai pilihan pertama dan Perbandingan Mazhab sebagai pilihan kedua. Alhamdulillah penulis lulus di pilihan pertama. Sebelumnya, ketika niat ke Al-Azhar tidak terwujud, penulis sempat memohon kepada orang tua untuk kuliah di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta yang saat itu memberlakukan bebas tes bagi alumni MAPK yang masuk sepuluh besar. UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta bahkan justru memberlakukan bebas tes bagi seluruh alumni MAPK saat itu. Namun kedua orang tua penulis tetap tidak merestui karena ketidakmampuan biaya, terutama untuk biaya hidup di dua Kota tersebut. Penulis memaklumi hal tersebut karena mengingat bahwa, sebagai seorang anak dari keluarga petani yang lebih banyak menggarap kebun orang lain, saat itu belum ada program beasiswa seperti sekarang ini.

Penulis tamat dari IAIN Alauddin pada tahun 1998, S2 di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta Konsentrasi Tafsir Hadis (2007), dan S3 UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta Konsentrasi *Islamic Studies* melalui Program Beasiswa Studi Kementerian Agama (2017). Penulis bersyukur karena pada akhirnya keinginan untuk menggali ilmu agama pada ketiga Universitas tersebut (al-Azhar Kairo, UIN Syarif Hidayatullah dan UIN Sunan Kalijaga) dapat penulis penuhi semuanya dengan bantuan Beasiswa dari Kemenag. Allah memperjalankan penulis ke sana setelah melewati kampus IAIN Alauddin Makassar terlebih dahulu.

Penulis menjalani karir sebagai dosen tetap sejak tahun 2000 di Fakultas Ushuluddin, Adab dan Dakwah, Program Pascasarjana UINSI Samarinda, serta pernah sebagai dosen luar biasa pada Universitas Tujuh Belas Agustus (UNTAG) Samarinda. Penulis aktif di sejumlah organisasi, antara lain: Wakil Katib Syuriah PWNU Kaltim, Sekretaris Komisi Pengkajian dan penelitian MUI Kaltim, Wakil Katib Syuriah PWNU Kaltim, Pengurus DDI (Darud Dakwah wal Irsyad) Wilayah Prov. Kaltim, Sekretaris RMI-NU Wilayah Kaltim, Ketua Deputy Keanggotaan dan SDM Asosiasi Dosen Ilmu Hadis (ASILHA) Indonesia, Perhimpunan Imam Masjid Kalimantan Timur, Wakil Ketua GP Anshor Wilayah Kaltim, Pengurus Asosiasi Dosen Indonesia (ADI) Wilayah Kaltim. Dewan Hakim MTQ Tingkat Prov. Kaltim dan Kota Samarinda Bidang Tahfidz Hadis, Ketua PMII Rayon Fak. Ushuluddin Komisariat IAIN Alauddin Makassar, Ketua HMJ-TH Fak. Ushuluddin IAIN Alauddin Makassar. Selain itu, penulis juga aktif menjadi narasumber rutin bidang Tafsir-Hadis pada beberapa majelis taklim di Kota Samarinda, serta mubalig di dalam maupun luar Kota Samarinda.

Penulis telah menghasilkan sejumlah karya tulis, di antaranya **Buku:** *Dramaturgi Hadis pada LDII: Pemahaman dan Aktualisasi* (Sukoharjo: Pradina Pustaka, 2023), *Kredibilitas Abu Hurairah: Perspektif Sarjana Muslim dan Barat* (Rajawali Pers, 2022), *Telaah Hadis-Hadis Sabil al-Muhtadin* (Dialektika, 2007), *Sejarah Perkembangan Islam di Kalimantan Timur* (kelompok, Pustaka MAPAN 2006), *Ensiklopedi Kitab Kuning* (Kontributor), *Percaya Diri Ala Sufi* (Editor), *Pendidikan Masa Depan Bangsa* (Editor- Dialektika, 2011), *Tafsir Dalam Masyarakat Bugis* (Editor- P3M STAIN Samarinda, 2010), *Maslahat dan Etika Politik dalam Perspektif al-Gazali* (Editor), *Menalar Tasawuf Anregurutta Ambo Dalle* (editor), *Pangeran Ario Senopati* (Editor), *Peranan Pondok Pesantren dalam*

Penciptaan Suasana Damai (Kontributor), *Sultan Aji Muhammad Salehuddin* (Editor) dan *NU-Kaltim: Dulu, Kini dan Akan Datang* (editor).

Jurnal: *Salafi, Hadith, and Islamic Law; Identity Politics and Wahabu Movement in East Kalimantan* (Ahkam; Jurnal Ilmu Syariah, Scopus Internasional, Q1, Vol. 23, No.1. 2023); *The Methode in Understanding Hadith Trought Ijma and Its Implication For Islamic Law in Indonesia; Studies on The Hadiths of the Month Qamariyah* (Samarah, Jurnal Hukum Keluarga dan Hukum Islam, Scopus Intertional Q1, Vol.VI, No,1. 2023); *Inkonsistensi Pensyarah Hadis dalam Aplikasi Asbabul Wurud* (Jurnal Studi Ilmu Quran dan Hadis [SIQAH], Vol.1, No, 1, 2023); *The Symbolic Interpretation Of Quraish Shihab On The Hadith Of Womens Creation* (Jurnal Ilmiah Al-Muashirah, Vol. 20, No,1.2023); *Misinterpretation of the Hadith of Luzūm Al-Jamā'ah and Its Impact on Social Interaction within the LDII Community in Samarinda City* (Diroyah: Jurnal Studi Ilmu Hadis, Sinta 2, Vol. 7, No,2. 2023); *Kontekstualisasi Hadis dengan Berbagai Pendekatan* (Jurnal Lentera STAIN Samarinda, Vol.I 2004), *Perkembangan Embrio; Perbandingan antara Pemahaman Ulama Hadis dan Ilmu Kedokteran* (Jurnal Al-Fikr, UIN Alauddin Makassar), *Sanksi Bagi pelaku dan Penuduh Berbuat Zina dalam Al-Qur'an; Tafsir Tahlili Terhadap Surah An-Nur ayat 1-10* (Jurnal Lentera STAIN Samarinda), *Membaca Pemikiran Hukum Sir Sayyid Ahmad Khan* (Jurnal Lentera STAIN Samarinda), *Potret Peradaban Islam Pada masa Dinasti Mamluk* (Jurnal Lentera STAIN Samarinda), *Faktor-Faktor Penyebab Penyimpangan Tafsir al-Qur'an* (Tasamuh; Jurnal Studi Islam, Vol.1 No.2 Desember 2009 STAIN Sorong), *Sikap al-Qurtubi Terhadap Israiliyyat; Studi atas Tafsir Jami li Ahkam al-Qur'an* (Al-Hikmah; Jurnal Dakwah dan Komunikasi. Vol.1 Edisi 2, Desember 2007, *Hermeneutika Hadis Gender; Studi Pemikiran M.Khaled Abou El Fadl dalam Buku Speaking in God's Name; Islamic law, Authority and Women*) Al-Ulum; Jurnal Studi-Studi Islam, Vol,13, No.2 Desember 2013, *Islam, Budaya dan Identitas* (Jurnal Lentera STAIN Samarinda, Vol.XV, No.1 Juni 2013), *Rekonstruksi Tradisi Ikhtilaf dalam Aktualisasi Demokrasi Pendidikan Islam* (Dinamika Ilmu;Jurnal Pendidikan, STAIN Samarinda, Vol.III 2003), *Perkembangan Literatur-Literatur Hadis di Indonesia* (Bersama Dr.Muhammad Anshari, Mashdar; Jurnal Studi al-Quran dan Hadis, UIN Imam Bonjol, Vol.4, No.1 2022), *Labelisasi Periwiyat Hadis; Studi Terhadap Periwiyat Kufah* (Jurnal bersama Dr. Novizal Wendry, MA), *Sejarah Pemeliharaan Hadis Nabi Pra Kodifikasi: Studi Tentang Muhammad 'Ajjaj al-Khatib dan*

Pemikirannya.(Islamika, Edisi Desember, 2022 UIN Jember); *Signifikansi Asbab Wurud Hadis Dalam memahami Hadis-Hadis Hukum* (Mazahib; Jurnal pemikiran Hukum Islam, Vol. 1X, no.1, 2011).

Penelitian yang pernah dilakukan antara lain: *Living Hadis di Kota Samarinda*; Telaah terhadap Penggunaan Sorban dan Tongkat pada Khatib, Menelusuri Potensi Radikalisme Islam di Perguruan Tinggi di Kota Samarinda, Kitab *Sabil al-Muhtadin dan Tradisi Islam Banjar di Kota Samarinda*, Teori Asbab Wurud Hadis dan Aplikasinya dalam Kitab Syarah, Hadis dan Politik Identitas; Studi terhadap Salafi Dakwah dan variannya di Sulsel dan Kaltim, Posisi Perempuan di Publik Services; Analisa Perspektif Jender (bersama Dr. Nur Kholik Afandi, M.Pd), Dramaturgi Pemahaman dan Aktualisasi Hadis pada Komunitas LDII Kota Samarinda, Penciptaan Suasana Religius di Sekolah Umum Kota Samarinda (bersama Drs. Khairul Saleh, M.Pd).

Pengalaman luar negeri antara lain: Narasumber *Intellectual Discours on Qur'anic and Hadith Studies 7 Series di University Kebangsaan Malaysia* (2024), ARFI (*Academic Recharging For Islamic Higher Education*) selama sebulan di *Arabic Countries* di Al-Azhar University Kairo (2014), Nara sumber Seminar Internasional di Prince of Songkhla University, Thailand (2018); Nara sumber pada Seminar Internasional di USIM Malaysia (2018), Narasumber Seminar Naskah Klasik Benua Borneo diselenggarakan oleh Pusat Sejarah Brunei Darussalam Kementerian Kebudayaan, Belia dan Sukan (2017).

Penghargaan yang pernah diterima antara lain: Piagam Tanda Kehormatan Presiden Republik Indonesia Satyalencana Karya Satya X Tahun, Juni 2019 dan Piagam Tanda Kehormatan Presiden Republik Indonesia Satyalencana Karya Satya XX Tahun, Mei 2020.